

Tóth Anna Judit

ÜNNEPEK A KERESZTÉNY ÉS A POGÁNY KOR HATÁRÁN

VALLÁSANTROPOLÓGIAI TANULMÁNYOK
KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBÓL

6.

Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

Tóth Anna Judit

ÜNNEPEK
A KERESZTÉNY ÉS A POGÁNY KOR
HATÁRÁN



Balassi Kiadó · Budapest

Készült

a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén.

Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről,
az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013),
az EKT 324214. számú támogatási megállapodása alapján
finanszírozásban részesült.

A könyv kiadását támogatta

az Európai Kutatási Tanács az Európai Közösség hetedik keretprogramjából
(2007–2013), az EKT 324214. számú *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység
határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások*
című projekt keretében.

A borítón

XIV. századi kódexlap részlete
MS Bodl. 264 fol. 21v.
(Oxford Bodleian Library)

© Tóth Anna Judit, 2017

ISSN 1418-2734

ISBN 978-963-456-011-1

Tartalom

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	9
1. BEVEZETÉS	11
2. A KÉSŐ ÓKOR VILÁGA.....	21
3. A KLASSZIKUS RÓMAI NAPTÁR RENDSZERE	31
4. KALENDAE IANUARIAE	
A római újév	35
Újév a korai császárkorban	36
A Kalendae a késő császárkorban. Naptári források	40
5. A KALENDAE MEGÜNNEPLÉSÉNEK FORRÁSAI	
Libanios	43
Asterios	56
Pacianus	61
Ambrosius/Szent Ambrus	62
Ióannés Chrysostomos/Aranyszájú Szent János.....	63
Augustinus/Szent Ágoston	68
Petrus Chrysologus/Aranyszavú Szent Péter	70
Turini Szent Maximus/Maximus Taurinensis	74
Antiochiai Izsák	75
Arles-i Caesarius	76
Vita Hilari	81
Ióannés Lydos	82
Gázai Chorikios	84
Bragai Márton	85
Sevillai Isidorus.....	86
Pseudo–Turini Maximus	87
<i>Dasios-acta</i>	88
Bíborbanszületett Konstantin	96

6. EGY ÚJ ÜNNEP KIALAKULÁSA

A köztársaságkori Kalendae tovább élő elemei	104
Principium anni	104
Strena és a zöld ág – előjelek.	108
Új elemek, amelyek nem vezethetők le a régi Kalendaeból	111
A kelta forma: cervulum facere.	115
Az ünnep keleti típusa: gúny és csúfolódás	120
A Kalendaera ható ünnepek	124
Saturnalia	124
Pompa circensis	132
Navigium Isidis.	137
Dionysos sértegetései.	139
Risus, a nevetés istene	143
Magna Mater ünnepe	144
A római pompae: diadalmenet és gyászmenet.	145
További analógiák: dramatizált és megszégyenítő büntetések	149
Konklúziók	154

7. A KALENDAE UTÓÉLETE

Szarvasmaszkok a középkorban.	158
A sorsistennők asztala	167
A bizánci Kalendae.	174

8. FEBRUARIUS KIÜZÉSE

Február szenátor története	181
Eredetmondák Malalas krónikájában.	185
Bűnbakrituálék Rómában	194
Februarius kiűzésének helye a tél végi ünnepek között:	
Lupercalia és Luperkalion.	200

9. KALENDAE MARTIAE

Matronalia, a nők ünnepe	206
A fecskék köszöntése	209
Martis és martenica	217
Compitalia	219

10. MAIUMA

Maiuma, Brytai, Marzēah és egy névtelen edessai ünnep	223
Zinza és zenziarius	231
Szent János-napi fürdőzés	234
Napfordulós tüzek és máglyák.	239

11. BRUMALIA	
Bruma és Brumalia.	244
A bizánci Brumalia.	254
A harmincnapos téli napforduló.	258
12. KÖVETKEZTETÉSEK	262
FÜGGELÉK	
Forrásszövegek	273
Libanios	273
Amaseai Asterios	277
Petrus Chrysologus/Aranyszavú Szent Péter	281
Turini Maximus/Maximus Taurinensis	284
Arles-i Caesarius/Caesarius Arelatensis	286
Pseudo-Turini Maximus	291
Szent Dasios actája	293
Bragai Márton/Martinus Bracarensis	294
Gázai Chorikios	295
Ióannés Lydos: A hónapokról	297
Ióannés Malalas: Chronographia	301
Trullói zsinat, 62. kánon	308
Theodóros Balsamón	309
Ióséphos Bryennios	312
Benedek kanonok Polypticusa	313
Felhasznált irodalom	317

ILLUSZTRÁCIÓK

Köszönetnyilvánítás

Köszönetet mondok Prof. Dr. Pócs Évának, akinek a támogatása és segítsége nélkül ez a könyv nem jöhetett volna létre, valamint a „Kelet–Nyugat” Vallászetnológiai Kutatócsoport minden munkatársának, amiért segítettek eligazodni a modern Balkán vallási néprajzában. Köszönöm édesanyámnak, T. Bíró Máriának a számos ötletet és javaslatot, amit a munka során fölvetett. Hálával tartozom egykori professzoraimnak, akik megismertették velem a bizánci irodalom világát.

Tóth Anna Judit

1. Bevezetés¹

Ünnepek idején – mint most is, mikor e sorokat írom – a média figyelme rendre a hagyományos kalendáriumi népszokásokra terelődik, s ilyenkor újra és újra elhangzik egy ominózus félmondat mind a riporterek, mind a különféle szakértők szájából, miszerint ez vagy az a szokás mély, kereszténység előtti gyökerekkel rendelkezik. Ezek gyakran intuitív kijelentések, s nincs más alapjuk, mint hogy az illető szokás részleteit nem lehet egyértelműen értelmezni a keresztény szimbólumrendszer alapján. E vélemények mögött gyakran egy könnyen azonosítható elméleti koncepció áll, melynek forrása Frazer és műve, az *Aranyág*.² Frazer volt az, aki leghatékonyabban népszerűsítette az európai közgondolkodásban a nézetet, miszerint a paraszti hagyomány korábbi, a kereszténységet megelőző vallási rítusok nyomait őrzi. Bár az *Aranyág* szerzője már régen megszűnt megkérdőjelezhetetlen tekintély lenni a tudományban, a mű hatása a populáris kultúrában nem csökkent, inkább erősödött, párhuzamosan a különféle újpogány mozgalmak kibontakozásával.

Noha Frazer módszertanát és a vallás fejlődéséről kialakított hipotézisét rengeteg kritika érte, azt az alapgondolatot, miszerint a kereszténység előtti kultuszok elemei népszokásokként élhettek tovább, senki nem vonja kétségbe. Éppen ezért különös, hogy az elméletet alig tesztelték egy olyan kultúra anyagán, melyben nemcsak a továbbélések ténye bizonyítható, hanem bőségesen rendelkezünk forrásadatokkal is a fejlődés minden fázisából: a klasszikus görög vallástól egészen az újjörög folklorig, így részletekbe menően végigkövethető, milyen módon zajlott le az átalakulás. Egy ilyen kutatás végigvitele nem csupán a mediterrán kultúra szempontjából bír jelentőséggel, hanem számos általánosabb érvényű tanulsággal szolgálhat a vallások fejlődésére, változásaira vonatkozóan is.

A bevezetésben csupán egy megválaszolásra váró problémára hívnám fel a figyelmet. A népi hagyományokból rekonstruálható vallási gondolkodás meglehetősen archaikus – valójában sokkal archaikusabb, mint a klasszikus mediterrán vallások voltak, sőt, tapasztalataim szerint lényeges pontokon különbözik azoktól. Így például a kalendáriumi szokások között több is a csillagászati év fontos fordulópontjaihoz kötődik, s mindebben könnyű a kereszténység előtti napkultuszok nyomát látni; hivatkoz-

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közöség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² FRAZER 1920–1922 [1890].

nak is gyakran, mind a karácsony, mind a Szent Iván-éj esetében, kereszténység előtti gyökerekre. Ha azonban az eléggé jól ismert római és athéni naptárakat megvizsgáljuk, egyetlen ünnepet sem találunk, amely a négy alapvető csillagászati fordulópont-hoz, a napfordulókhoz és nap-éj egyenlőségekhez kötődne. Valójában *tudjuk*, hogy a Kr. e. II–V. századokban, a kor magas szintű csillagászati ismeretei ellenére is, komoly nehézséget okozott, hogy a naptár ne csússzon el akár három-négy hónapot is a csillagászati évhez képest. Ilyen mérvű pontatlanság mellett a naptár nem csupán csillagászati események előrejelzésére volt alkalmatlan, hanem még arra is csak alig, ami pedig alapvető funkciója kellett volna hogy legyen, hogy a mezőgazdasági munkákat hozzá időzítsék.

Könyvemben a vallás egy központi szegmensét, az ünnepeket vizsgálom egy olyan korszakra vonatkozóan, amely a továbbélés szempontjából központi jelentőséggel bír, ez pedig a késő ókor időszaka. A kereszténnyé lett Római Birodalom olyan kulturális közeget jelentett, amely az államvallás révén már a középkorhoz kötődik, azonban a gazdaság működése, a településszerkezet, a társadalmi viszonyok még jellegzetesen ókoriak. Ez a kultúra városi kultúra, és a vallása is városi vallás, legyen szó kereszténységről vagy a politeista istenek kultuszáról. A pogányság túlélő maradványait a kutatás mindig is falusias környezetben kereste. Ennek nemcsak az az oka, hogy már a XIX. században is könnyebb volt népszokásokat a falvakban megtalálni, hanem az is, hogy a régi vallás túlélése falusias környezetben tűnt elképzelhetőnek. A pogány *paganus* szó egyik lehetséges értelmezése 'falusi' vagy 'vidéki', s ez e szerint az értelmezés szerint arra utalna, hogy a kereszténység terjedése a városi központokból kiindulva zajlott a falu irányába, ahol a legtovább őrizhették meg a régi vallást. Még ha ez így is történt, ami valójában egyáltalán nem biztos,³ akkor sem mellőzhetjük a tényt, hogy az antik vallások csak a városi központok felől érthetők meg. A politikai szerveződések szempontjából a Mediterráneum története a független városállamok irányából tart a világbirodalmak felé, az ünnepek rendjét illetően viszont mindvégig megmarad poliszrendszerűnek. A Római Birodalomban egységesülő időszámítási rendszer nem szorítja ki a helyi, városi naptárakat és azok ünnepeit. A falu (görögül *kómē*) a város ünneprendjét követi, a lakosság a legfontosabb ünnepekre bemegy a városba – ezért létezhetett Athénban két *Dionysia*, a *városi Dionysia* (Elaphébolion hó, március–április), melyet Athén városában ünnepeltek, és a *falusi Dionysia* (Poseideón hó, december–január), amelyet a falvak lakói otthonukban ültek meg. Meglehet, a falu a városnál tovább maradt pogány, azonban kultuszai csonkák voltak, nem többek, mint a városok egykori összetett kultuszrendszerének függelékei.

A vallás nagy átalakulása tehát a nagyvárosokban zajlik, amelyekben a császári valláspolitikai direkt módon éreztetheti hatásait, ez a valláspolitikai pedig egyre erőteljesebben törekszik a politeista kultuszok kiiktatására, már a teljes tiltás előtt is. Peter Schreiner a bizánci népi kultúrát bemutató írásának címéül egy görög közmondást

³ Alan CAMERON 2011, 14–25: a *paganus* szó olyan jelentésekkel is bírt, mint 'civil' vagy 'kivülálló', és valószínű, hogy a 'pogány' jelentés ezekből alakult ki.

választott, amely Maximos Planudés közmondásgyűjteményében maradt fent: „város és törvény, falu és szokás”,⁴ s ehhez hozzáfűz egy analóg helyet Iustinianus törvényeiből:

Azt akarjuk, hogy mindez érvényes legyen a városokban. Azonban a falvakban, ahol sok az egyszerűségből fakadó probléma, és nem könnyen hozzáférhető olyan személy, aki ír és tanúskodik, ott a náluk eddig érvényben levő [szokások] maradjanak továbbra is érvényben.⁵

Ez a szociokulturális háttér érthetővé teszi, hogy az egykori pogány szokások miért maradnak könnyebben fenn a falusias kora középkorban, de nagy kérdés marad, hogy miképpen maradhattak életben a keresztény Róma városaiban.

A pogány ünnepek helyzete nem egységes ebben a valláspolitikában. Sok ünnep egy-egy istenről kapja a nevét, és ünnepének egyetlen eseménye az istennek bemutatott áldozat – keresztény szemszögből ezeket nyilvánvalóan el kellett utasítani. Számos ünnep ugyanakkor nem hordozott egyértelműen vallási tartalmat, rítusainak középpontjában nem áldozatbemutatás állt, hanem olyan cselekmények, amelyek vallási jelentősége még a résztvevők számára is homályos volt. Például mi annak a vallási jelentősége, hogy az emberek kis sátrakat vernek a Tiberis partján, és ott megisznak annyi pohár bort, ahány évig még egészségben szeretnének élni? Rómában pontosan ezt tették Anna Perenna ünnepén.⁶

A IV–V. század naptáraiban a hagyományos ünneprendszer drasztikus leépülését és szétesését látjuk, amit kiegészít egy ellentétes irányú folyamat: olyan, korábban perifériális helyzetű ünnepek felemelkedése, amelyeket sem kereszténynek, sem igazán pogánynak nem lehet tartani, s ezek az új ünnepek viharos gyorsasággal veszik át a régiek helyét. Népszerűvé válásukat segíti, hogy a keresztény ünnepkör még meglehetősen kialakulatlan, és a korabeli egyház küzd saját ünnepeinek profanizálása ellen, így ezek az új, szekuláris ünnepek légüres térbe nyomulhatnak be. Többségük nem bizonyul hosszú életűnek, általában a X. század környékére kikopnak az év fő jeles napjai közül, a felismerhetetlenségig átalakulnak, vagy egyszerűen a keresztény ünnepek veszik át helyüket. Ha a közép- és újkori hagyományban olyan szokásokat keresünk, amelyek igazolható módon konkrét és beazonosítható antik gyökerekre mennek vissza, akkor ezeknek az ünnepeknek a különböző módosulásaival találkozunk, míg a ténylegesen pogány ünnepek kihalni látszanak a régi vallással együtt.

A modern vallástudomány megszületésének során az egyik legfontosabb mérőföldkő volt annak a felismerése, hogy az európai néphit, népszokások kereszténység

⁴ SCHREINER 2001, 273. Görögül Πόλις καὶ νόμος, κώμη καὶ ἔθος. In Maximos Planudés nr.199. A gyűjtemény XIII. századi, de a bizánci lexikográfiai irodalom anyagának nagy részéhez hasonlóan antik eredetű anyagra épül.

⁵ *Novellae Iustiniani* 73. 9. „ταῦτα δὲ πάντα κρατεῖν ἐπὶ ταῖς πόλεσι βουλόμεθα, ἐπείτοιγε ἐν χωρίοις, ἐνθα πολλά τὰ τῆς ἀπλότητός ἐστι καὶ οὐδὲ γραφόντων ἢ μαρτυρούντων πολλῶν εὐπορία, τὰ μέχρη νῦν παρ’ αὐτοῖς κρατοῦντα καὶ νῦν ἔστω βέβαια.”

⁶ Macrobius I. 12. 6.

előtti vallások nyomait őrzik, őrizhetik. Mannhard *Wald- und Feldkulte* című művének⁷ alap gondolatát már ez a felismerés képezte. Tylor használta először a jelenség megnevezésére a *survival* szót: egy vallási jelenség, szokás a vallás konzervativizmusának köszönhetően évszázadokkal túlélheti azt a vallási eszmerendszert, melyen belül értelmezhető volt.⁸ Ez természetesen nem csupán a vallási rítusokra igaz, hanem az anyagi és szellemi kultúra bármely termékére.

Ez a felfedezés lényegében egy új vallástudományi módszert hozott létre. Az újkori vallástörténet számára azelőtt az egyik legfájóbb hiányosságot az európai forrásanyag szűkössége jelentette. Az ókori Mediterráneum kereszténység előtti vallásairól rendkívül gazdag anyaggal rendelkezett a kutatás, de ettől északra és keletre már jóval gyérebbek a források. A pogány szláv vallás alig ismert, a kelta és germán régióból a fennmaradt anyag, bár aránylag bőséges, túlnyomórészt mitológiai jellegű. A kelta népek mitológiáinak szinte minden forrása a keresztény Írország és Wales kolostoraiban került lejegyzésre, a germán mitológiai anyag többsége pedig skandináv, még pontosabban izlandi eredetű, és szintén magán viseli a keresztény redakció nyomait. Természetesen még így is bőséges és informatív szöveganyagról van szó, azonban legnagyobb részt mitológiai anyagról, és a XIX. század vallástudománya számára egyre nyilvánvalóbb volt, hogy egy vallás nem csupán mítoszokból áll. A rítusok jelentősége pedig meghaladja a mítoszokét, az Edda nem pogány biblia, és csak korlátozott mértékben alkalmas a skandináv vallás megismerésére.

Ebben a helyzetben a *survival* fogalmának megjelenése óriási jelentőséggel bírt, mivel egy csapásra megsokszorozódott a kereszténység előtti vallások forrásanyaga: elég, ha a kutató kirándulást tesz egy falusi népünnepélyre, és máris ablakot nyithat magának a pogány világra. A módszer óriási lehetőségeket nyitott a vallástudósok előtt, és aligha van jogunk szemrehányást tenni nekik, amiért nem eléggé körültekintően éltek a lehetőségekkel. A legtöbb kritika e téren talán Frazert érte, és az *Aranyágot*, de ennek oka nem a monumentális mű hibáinak kirívó voltában keresendő, hanem abban, hogy az ő hatása érvényesült legtovább, bőven a XX. század közepéig. A központi probléma részben a XIX. század progresszív gondolkodásából fakad: az evolúciós elv túlzott érvényesítéséből, amely a primitívebb formákat automatikusan régibbnek minősíti, és egyáltalán nem vizsgálja, hogy az adott szokás vagy hiedelem mikor keletkezett. Frazer számára a vallás fejlődést mutató, korszakolható dolog, ennek ellenére a történeti szemléletnek nyomát is alig találni opus magnumában, az anyagot valójában inkább tipológiai alapon tagolja, az *Aranyág* (és, az igazság kedvéért, a legtöbb vele kortárs vallástörténeti munka) legtöbb fejezete koncepciójában és felépítésében leginkább Eliade fenomenológiai megközelítésű monográfiáira hasonlít. Ez a módszertan óhatatlanul lehetetlenné teszi bármiféle valós történeti perspektíva érvényesítését.

⁷ MANNHARDT 1875–1877.

⁸ TYLOR 1873, I. 16. „[Survivals] are processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved.”

Egy másik okot is sejtethünk a mögött, hogy nem történt meg már sokkal korábban a késő antik adatok helyes vallástörténeti kontextusba helyezése. A XIX. század végének kutatói elképesztő forrásismerettel rendelkeztek az antik nyelvű szövegeket illetően – ennek felméréséhez elég egy gyors pillantást vetni Frazer hatkötetes kommentárjára, melyet Pausanias Görögország-útleírásához készített.⁹ Nagyon komoly kísérletek történtek az antik görög vallás modern folklórban való továbbélésének kimutatására, e vonatkozásban a legfontosabb mű John Cuthbert Lawson *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* című könyve.¹⁰ Ebben a szerző az antik források elmélyült ismeretére, valamint saját görögországi terepmunkájára alapoz, azonban az újkori folklórból származó anyagot túlnyomórészt a klasszikus antikvitás anyagával veti össze, és azon belül is magának a politeista istenvilágnak az esetleges továbbélése érdekli. Az újkori folklór a középkori és késő antik folklór folytatása, nem pedig a Kr. e. V. századi Athéné. Ha egy Kr. e. V. századi vallási jelenség bizonyíthatóan eltűnt a Kr. u. IV. századra, akkor nem találhatjuk meg annak XX. századi leszármazottját.¹¹ Lawson természetesen eléggé ismerte az ókort ahhoz, hogy ritkán kövessen el ilyen hibákat, azonban azáltal, hogy az érdeklődése fókuszában álló két kor, a jelen és a klasszikus antikvitás közötti periódust szinte egészen mellőzte, saját magát fosztotta meg a lehetőségétől, hogy elemezhesse a továbbélés tényleges folyamatát. Hogy egy példával tegyem világosabbá, mire gondolok: Phaidón Kukulés hatalmas, hatkötetes munkájában, amelyet a bizánci kultúra és életmód kérdéseinek szentelt, megemlíti a XIV. és XV. század fordulóján élt Ióséphos Bryennios egy helyét, ahol az a márciusban viselt *periammá*król beszél – ez az első említése azoknak a piros és fehér fonalból készített karkötőknek, illetve más változatokban babáknak, amelyeket a Balkán egyes területein ma is viselnek márciusban.¹² Kukulés szerint ennek eredete az eleusisi misztériumokban viselt *kroké*. Az eleusisi misztériumok nagy körmenetén, amikor az ünneplő tömeg a Rheitoi folyóhoz ért, a beavatottak egy sáfránysárga szalagot kötöttek a jobb kezükre és a bal lábukra, ez volt a *kroké*.¹³ Az eleusisi nagy misztériumokat ősszel tartották, a *kroké* használata időben, térben és funkcionálisan is rendkívül szűk volt. Ugyanakkor Ióánnés Chrysostomostól tudjuk, hogy már 400 környékén is használtak vörös fonál karkötőket általános bajelhárító eszközként.¹⁴ Az eleusisi misztériumok persze sokkal előkelőbb pedigkrét biztosítanak a szokásnak, de azért sokkal valószínűbb, hogy az amulettként viselt fonalból vezethető le a márciusi piros-fehér karkötők eredete, az eleusisi misztériumok hatását pedig bátran kizárhatjuk.

⁹ A FRAZER 1920–1922-es kiadást használom.

¹⁰ LAWSON 1910; hasonló megközelítést alkalmaz POLITÉS 1871 is, ám újjörög nyelven. A XIX. századi görög kutatók a vallási-kulturális kontinuitás igazolásával egyszersmind választ akartak adni azoknak a nem görög szerzőknek, akik a korszakban tagadták az újjörög nép etnikai kapcsolatát az antik görögséggel.

¹¹ A továbbiakban, ha egy dátum előtt nem jelzem külön, akkor Kr. u. értendő.

¹² KUKULÉS 1947–1955, II. 23.

¹³ DILLON 1997, 64.

¹⁴ Ióánnés Chrysostomos, *Ad Corinthios* PG 61, 105.

A klasszikus anyag túlhangsúlyozásának és a kései anyag mellőzésének az egyik legfőbb oka egyszerű. Amikor az antik vallás továbbélésének kutatása népszerűsége csúcson állt, a késő ókor mint önálló korszak hiányzott a kutatók látóköréből. Az előző századforduló gondolkodásában a késő ókor és a kora középkor leírására szolgáló kulcsfogalmak még mindig a dekadencia és a barbárság voltak. Bár a kora középkor barbár királyságainak a romantika kora már biztosított valamennyi regényes pátoszt, azonban a Császárság késő ókorának és Bizáncnak megítélését még a dekadencia mítosza uralta: Róma méltán bukott el a dekadencia fertőjébe süllyedve, Bizánc a hanyatló korszak életképtelen és gyöngye kultúráját éllette tovább és így tovább. Pedig milyen hihetetlenül életerős lehetett a Római Birodalom, ha haldoklása önmagában eltartott bő ezer esztendeig, tovább, mint a Romulustól Nagy Konstantinig eltelt idő! A késő ókor és Bizánc moralizáló megítélése a XIX. század végén még nagyon is élő volt. E mítosz fényében a késő ókor kultúrája másodrendű volt, a XIX. században a kutatás fókuszában a *klasszika*-filológia és a *klasszika*-archaeológia állt. Tény, hogy a korban hatalmas mennyiségben publikáltak késő antik és bizánci szövegeket is, azonban nem fogadták el, hogy a késő ókor *sui iuris* érdemes a vizsgálatra. Ez a helyzet csak a XX. század második felében változott meg, amikor a késő antikvitás kutatása önálló tudományterületté fejlődött.

A következő fejezetekben a vallás egy meghatározott szegmensében, nevezetesen a naptári ünnepek témáján keresztül vizsgálom, hogy milyen módon és mértékben nyílt mód a régi vallás továbbélésére a kereszténységen belül. A témaválasztás alapja a források mennyisége és minősége: mivel egy, az egyház által pogánynak minősített naptári ünnep megülésében a közösség egésze vagy jelentős része részt vesz, ez könnyen elérheti azt a zajsintet, amelyet az egyház nem hagyhat figyelmen kívül, az eredmény pedig egy dörgedelmes szentbeszéd, esetleg egy helyi zsinat rendelkezése. A nem naptári szokások adatoltsága sokkal szórványosabb, a régi istenek hiedelemként való továbbélésének dokumentálását a bizánci irodalom erősen klasszicizáló jellege nehezíti, tudniillik aki írt, az jól ismerte az antik hagyományt, és az isteni szférába tartozó lények bemutatásában az eltérő korú hagyományok erősen kontaminálódnak.

Vizsgálatom középpontjában a IV–VII. század áll, tehát az a periódus, amikor sor kerül a régi kultuszok fokozatos háttérbe szorítására, majd betiltására. Ám e korban a társadalom még nem tekinthető homogén módon kereszténynek, a lakosság egy folyamatosan csökkenő százaléka deklaráltan pogány, illetve az ókor anyagi és szellemi kultúrájának kontinuitása miatt a filozófia, az irodalom, az anyagi kultúra nagy számban őriz olyan koncepciókat, melyekre a krisztianizáció folyamata még nem hatott. Ebből a periódusból kiindulva vizsgálom a korszak nem keresztény eredetű ünnepeit, tekintettel a korábbi időszakra, az ünnep eredetére, illetve a későbbi korra: az egyes ünnepi szokások középkori továbbélésére.

A téamejelölés természetesen nem független írásom fő téziséstől. Az ókor egyetemes zsinatai közül a (csak a keleti egyházakban) elfogadott 691-es konstantinápolyi *Trullanum* volt az, ami a teológia helyett a gyakorlati egyházfegyelem kérdéseire koncentrált, így például tiltotta a pogány ünnepek megülését. A zsinat 62. kánonja négyet sorol fel név szerint: *Kalendae, Vota, Brumalia, március 1.* Ami az érdeklődésemet fel-

keltette, az az a meglepő tény, hogy ezen „pogány” ünnepek pogánysága legalábbis kétségbe vonható. A Kalendae és a Vota az újévi ünnepkörhöz tartoztak, a Kalendae munkaszüneti jellegét Valentinianus és Theodosius, tehát keresztény császárok törvénye írta elő. A Brumalia egy hosszabb decemberi ünnepi periódust jelölt, amelyre csak a keresztény korból vannak adataink, s amelyet még a X. században, Bíborbanszületett Konstantin udvarában is megtartottak. Március 1. a római naptárban egy *Matronalia* nevű Iuno-ünnep napja, ám amire itt a zsinat utal, az egy ettől eltérő, késő ókori, a tavaszt köszöntő nap. Ha kiegészítjük listánkat néhány további, más források által kárhoztatott ünneppel, mint a *Maiuma*, *Rosalia*, a *Szent János*-naphoz kötődő „pogány” rituálék vagy egy név nélküli februári télűző ünnep, egyértelmű tendencia rajzolódik ki: a ténylegesen pogány ünnepek továbbélései, bár léteztek, csak periferikusan voltak jelen,¹⁵ ugyanakkor nagy jelentőséghez jutottak olyan ünnepek, amelyek teljesen újak voltak, vagy legalábbis a korábbinál sokkal nagyobb fontosságra tettek szert, és valójában nem pogányok, amennyiben semmi közük sincs a politeista istenvilághoz. Írásom célja annak feltárása, hogy honnan erednek ezek az ünnepek, milyen tényezők hívják őket életre, milyen funkciót töltenek be, és mi lesz későbbi sorsuk a középkorban, újkorban. Az ókor ünnepei közül leginkább ezek lesznek azok, melyek túléltek, akár máig is élnek, s ez a fajta túlélés megkérdőjelezi, hogy mennyiben beszélhetünk survivalról, hiszen ezek az ünnepek a keresztény korban válnak csak elterjedté. A későbbi értelmezések megkönnyítése érdekében fontosnak tartom, hogy már most különbséget tegyünk a továbbélés két típusa között.

a) Funkcionális/tipológiai továbbélés. Ide olyan jelenségpárok tartoznak, amelyek rituális céljaikat vagy a rítus lezajlását tekintve közel állnak egymáshoz, azonban nem világos, hogy nevezhetjük-e őket „azonos” szokásnak. Jó példákat kínálnak ilyesmire a különböző bűnbakkiűző szokások. Egész Európából, és persze azon túl is, nagy számban ismerünk hasonló rituálékat, de ha egy mediterrán településen tél végén, nagybőjt előtt vagy kora nyáron „kihordják a Halált”, kivégzik és/vagy eltemetik a Karnevált, azt mennyiben nevezhetjük pogány survivalnek? Ezekkel ténylegesen azonos rítust nem ismerünk az ókorból, a karnevál fogalma csak az érett középkor idejére jelenik meg. Rómában voltak hasonló rítusok, március közepén Mamurius Veturiust üzték ki a városból, ehhez közel eső napokban az *itur ad Argeos* ünnepén szalmabábókat dobtak a Tiberisbe. Görögországban élő, emberi *pharmakosok* töltötték be a bűnbak szerepét, Athénban például Apollón Thargélos májusi ünnepén, és adataink vannak rá, hogy az V–VI. században egy Februariusnak nevezett szalmabábót vertek meg, és vittek ki római városokból. De vajon miért kellene ezeket az eseményeket azonosnak tartanunk, mikor sem az időpont, sem a bűnbak formája (ember, állat vagy bábu), sem elpusztításának módjai nem azonosak?

Ugyanebbe a csoportba sorolhatjuk a szentek tiszteletének bizonyos aspektusait, számos, a mezőgazdasági év ciklikusságát követő ünnepet és az azokhoz tartozó szoká-

¹⁵ A legismertebb példa Róma városának Lupercaliája: DUVAL 1977; GRAF 2015, 163–183; vagy a Volcanalia: OPELT 1970.

sokat, az egyház ezen ünnepekhez kötődő benedikciós gyakorlatát.¹⁶ Itt említhetjük a szentek, különösen a gyógyító szentek kultushelyein történő incubatiót, ami számos párhuzamot mutat a gyógyító istenek szentélyeinek hasonló gyakorlatával.¹⁷ A funkcionális és tipológiai azonosság mellett valóban beszélhetünk esetükben survivalról is, de csak a szó egy korlátozott értelmében: valószínűsíthetjük, hogy kitalálóik előképek alapján dolgoztak, nem a semmiből alkották meg az egyes rituálékat, azonban valójában ezekben az esetekben helyettesítésről van szó és nem továbbélésről. Hasonló jelenségekkel szembesülhetünk szinte minden általunk kutatott ünnep kapcsán: egy tilalmazott pogány ünnep funkcióit, rítusait átmentik egy időben közel eső, vallásilag semlegesnek tűnő, új ünnepre, majd a tovább szigorodó egyházi megítélés hatására egy újabb, immár a keresztény ünnepi naptárhoz kapcsolódó ünnepnapra.

b) Genetikai továbbélés, amikor egy konkrét szokás él tovább. Ezt ritkán tapasztalhatjuk egy teljes ünnepre vonatkozóan, inkább az ünnepekhez kapcsolódó egyes hiedelmek, szokások részleteiben találkozhatunk ilyesmivel.

A megkülönböztetést több okból is fontosnak tartom. Az egyik ok, hogy a tárgyalandó szokások továbbélése szinte mindig és minden korszakra vizsgálva egyszersmind *revival* is. Nem arról van szó, hogy a régi hit rítusai funkciójukat vesztett zárványként tovább léteznek, hanem inkább arról beszélhetünk, hogy ezek egy új elvek szerint rendeződő kalendáriumi szisztéma részeivé válnak. Ha egy ünnepnév, egy szokás, egy hiedelem új helyre kerül, formát vált, ugyanakkor át is értelmeződik, hogy egy új struktúra részeként funkcionálhasson. Ha kijelentjük, hogy a középkori bolondok ünnepe a társadalmi hierarchia kigúnyolásával és parodizálásával levezethető az ókor végi Kalendae Ianuariae hasonló szokásaiból, azzal valójában nagyon keveset mondtunk a bolondok ünnepéről.

A másik ok, hogy a kétféle továbbélés megkülönböztetése segít szem előtt tartani, hogy a teljes ünneprendszer mennyire erős fluktuációban van a késő ókor és a korai középkor folyamán, folyamatosan igazodva az aktuális valláspolitikához. Amikor Alföldi András felvetette, hogy a karnevál szó a *car navale* ('hajókocsi') kifejezésből eredne, s ilyen módon Isis márciusi *Navigium Isidis* nevű ünnepéről, kritikusai részben azért vetették el az elméletet, mert ez maga után vont volna, hogy az ünnep többször is időpontot váltott.¹⁸ Márciusról átkerült január 1-jére, majd a középkor derekán húshagyó keddre, és ez az ide-oda mozgatás a klasszika-filológusok számára valószínűtlennek tűnt – holott ha megvizsgáljuk a teljes téli ünnepkör forrásokkal adatolható és bizonyítható változásait, akkor semmi kirívót nem kell látnunk e többszöri időpont-változásban.

A következőkben a naptár és az ünneprend átalakulásának késő antik, középkori menetét fogom vizsgálni két megközelítésben: 1. összegyűjtve és értelmezve a legfon-

¹⁶ Ezek bizonyos formáit gyakran a korabeli egyház is kritikával illeti, ez különösen gyakori a halotti megemlékezések esetében: REBILLARD 2009. Mint később látni fogjuk, egyes egyházatyák általánosságban próbálják a keresztény ünnepektől távol tartani a mulatozást.

¹⁷ GRAF 2015, 241–267.

¹⁸ ALFÖLDI 1937a; ALFÖLDI 1937b.

tosabb késő antik ünnepekre vonatkozó forrásadatokat; 2. a naptár mint rendszer átalakulását és ennek általános tendenciáit vizsgálva. Tézisem szerint az átalakulás nem pusztán a pogány ünnepek fokozatos lemorzsolódását jelenti a keresztény ünnepek fokozatos bővülésével kísérve, hanem felismerhetünk egy átmeneti periódust, amelyben részben spontán módon, részben politikai támogatással egy olyan ünnepekör formálódik ki, amelynek ünnepei szándékoltan profán jellegűek. Legalábbis szakralitásuk sem a régi, sem az új vallásból nem vezethető le, hanem inkább állami emléknapoknak tekinthetők. Ezek az ünnepek funkcionálisan a régi naptár legnépszerűbb ünnepeit váltják fel. Elterjedésüket motiváló tényezők lehetnek: törekvés, hogy a vallási összetételében még vegyes lakosság bizonyos ünnepeket közösen ülhessen meg, illetve hogy lehetőség nyíljon világias multságokra is. Bár az egyházi szerzők a kezdetektől igyekeznek ezektől eltiltani a híveket, egyházi jogi lépésekre csak a VI. és VII. századtól kerül sor, és a számos zsinati elítélés ellenére az érintett ünnepek akár az ezredfordulóig vagy még tovább is fennmaradnak. Melyek ezek?

1. Az újévhez kapcsolódó ünnepek: *Kalendae Ianuariae* vagy *Ianuarua* néven az újév, az ehhez kapcsolódó jelmezes felvonulások. A késő antik ünnepek közül a *Kalendae* története van legjobban feltárva, köszönhetően a viszonylag bőséges forrásadatoknak, illetve a középkori farsanggal való kapcsolatának.

2. Februári ünnepek: a *Lupercalia* Gelasius pápáig fennmarad valamilyen formában, és bizonyítható ugyanerre az időpontra egy teljesen új, télűző ünnep megjelenése, amelynek során egy „Februarius”-nak nevezett szalmabábot űztek ki a városból.

3. *Matronalia* vagy *Kalendae Martiae*. Március 1. a Kr. e. III. század előtt a római év kezdete volt, valamint egy *Matronalia* nevű Iuno-ünnep napja. A késő ókorban egyrészt tavaszváró ünnep, másrészt a nők ünnepe, amelyen a férjek megajándékozzák feleségeiket, a nők a rabszolganőket. Ez az ünnepnap a görög nyelvterületen összeolvad a legalább a Kr. e. VI. század óta létező tavaszköszöntő szokásokkal, s végül a legstabilabb túlélőnek bizonyul. Tulajdonképpen az egyetlen pogány ünnep, amely eredeti karakterét felismerhető módon megőrizve maradt fenn az újkorig.

4. *Maiuma*. A kissé rejtélyes ünnep nevét a hónap *Maius* nevéből magyarázzák a forrásaink, bár valójában szír eredetű. Majális jellegű ünnep volt természetes vizekben való fürdőzéssel összekapcsolva. Az ünnep szabadossága miatt több egyházi kezdeményezés történik a betiltására, azonban legalább az V. századig létezik. Kísérletet teszek annak bizonyítására, hogy az ünnep bizonyos elemei a június 24-i Keresztelő Szent János-ünnephez kapcsolva élnek tovább.

5. *Brumalia*. A végső formájában 24 napos ünnep főleg a görögök lakta területeken terjedt el, november végén és decemberben tartották. Minden naphoz a görög ábécé egy betűjét rendelték, és akinek a nap betűjével kezdődött a neve, megvendégelte barátait. Funkcionálisan a *Saturnalia* helyét veszi át, és még a X. században is létezett.

A bemutatandó ünnepek listájáról, bár fájó szívvel, de mellőznöm kellett egy hatodikot, ez a *Rosalia*. Ez részben szintén évszakváltó ünnep volt, a rózsavirágzáshoz kapcsolódott, azonban nagyon erős halotti jellege volt, a sírok rózsákkal díszítését is nevezték Rosaliának. A *Rosalia* egyrészt a Balkán pünkösdi szokásaiban élt tovább, másrészt bizonyos a halottakkal való kommunikációt gyakorló, szintén balkáni társaságok ritu-

saiban. A Rosalia esetében a források kora, karaktere olyan mértékben eltér a többi öt ünneptől, hogy részletes bemutatása kevéssel vinné előre gondolatmenetünket, azonban a kötet koherenciáját megtörné.¹⁹

Az öt ünnepből három újdonságnak tekinthető a görög–római kultúrában, a Kalendae Ianuariae létező római ünnep volt, azonban a keleti területeken csak a késő ókorban terjed el, jelentősége exponenciális sebességgel nő ebben a korszakban, és számos olyan szokással egészül ki, melyek korábban ismeretlenek voltak. Mind az ötre igaz, hogy valamilyen formában az évszakt váltásokhoz kapcsolódtak. A felsoroltak lesznek a keresztény birodalom legnépszerűbb ünnepei, ezeket ismerjük a legtöbb forrásból, bár néhány további kisebb ünnep lokális továbbélése is adatolt. A felsoroltak többsége nem tartozott a klasszikus római naptár fontos napjai közé, az ünnepek egy része pedig teljesen új képződmény. Általános trend, hogy az ünnepek új eredetmondát kapnak: a római történelem eseményeihez kötik őket, ezzel is hangsúlyozva a pogány kultuszoktól való távolságukat, illetve kifejezve az ünneplők római identitását. Az ünnepek bemutatásával fő célom nem a továbbélés demonstrálása, hiszen ez a legtöbb esetben nyilvánvaló tény, hanem a folyamat mikéntjének vizsgálata, hogyan próbálják a résztvevők elkerülni a pogányság vádját, honnan pótolják ki a klasszikus görög és római naptárak nagy ünnepeinek eltűnése után a hiányt: etnikailag, földrajzilag és szociális értelemben honnan merítenek. Igyekszem vizsgálni az ünnepek szervezésének társadalmi hátterét, mivel ez fontos és kellőképpen még nem vizsgált téma a kutatásban. Egy többszázézer lakosú nagyváros esetében egy nagy ünnepség megszervezése, lebonyolítása komoly logisztikai problémákat okoz még egy zárt, családias ünnepség esetében is, a gondok hatványozódnak egy köztereken zajló fesztiválnál. Mindazok a szervezetek, struktúrák, amelyek Konstantin előtt a szakrális események szervezéséért felelősek voltak, legkésőbb a kultuszok betiltásával ellehetetlenülnek. Ha egy ünnepet ezután is megülnek, akkor a szervezést új módokon kell megoldani. Ezzel olyan gyakorlati problémák merültek fel, melyek az ókor korábbi szakaszában nem léteztek. A kutató intuitív válasza az lenne, hogy a kultuszok betiltása az ünnepeket egyre inkább a családi élet szférájába, az otthon négy fala közé száműzi – azonban az öt bemutatandó ünnep közül kizárólag a Brumaliára igaz, hogy a négy fal között zajlott, s még arra is csak részben, a többi négy ünnep nagy eseményei azonban az utcán zajlottak.

Végül néhány záró megjegyzés a bevezetőhöz. Szeretném, ha a kötet képes lenne multidiszciplináris funkciót betölteni, és a szöveg olvasható, s lehetőleg élvezhető is lenne nemcsak a klasszika-filológusok vagy ókortörténészek, hanem a néprajzkutatók, vagy bármely érdeklődő számára. Ezért kerülöm a rövidítések alkalmazását, illetve a tárgyalta forrásszövegek közül a hosszabbaknak a fordítását a *Függelék*ben helyeztem el, a rövidebbeket pedig a főszövegen belül, és ezért írtam meg egy, a római naptár általános jellegét bemutató fejezetet.

¹⁹ A Rosalia továbbélésével foglalkozó fontosabb tanulmányok MIKLOSICH 1864; TOMASCHEK 1868; NILSSON 1951b; PUCHNER 1977b; PUCHNER 2009b; KOKKINIA 1999.

2. A késő ókor világa

A *késő ókor* (*Spätantike*, *Late Antiquity*) mint önálló korszak és kutatási téma ma már könyvtárnyi saját szakirodalommal rendelkezik, és az ókortudományon belül talán az egyik legdinamikusabban fejlődő kutatási terület, amelynek felületes bemutatásához is külön monográfiára lenne szükség.¹ A következő oldalakon csupán néhány olyan jellegzetes aspektusára hívom fel a figyelmet, amelyek témám szempontjából fontosak.

A késő ókor mint időszak jóval több, mint egy összekötő kapocs az antikvitás és a középkor között; önálló karakterrel rendelkező több évszázados korszak. Ez központi jelentőséggel bír témánk szempontjából, hiszen a mediterrán világ (és természetesen a tőle északabbra fekvő Európa is) ekkor válik keresztény kultúrájává. A *Late Antiquity* kronológiai kereteit sokféleképp húzhatjuk meg, de témánk szempontjából mindenképpen érdemes a kereszténység elterjedésének fázisaihoz kötni. Kiindulópontként célszerű Nagy Konstantin uralkodását választani, hiszen a kereszténység államvallássá válása során mindenképpen ez a fordulópont. Ugyanakkor az ezt megelőző évszázadot sem hagyhatjuk teljesen figyelmen kívül. A III. század a Római Császárság elhúzódó válságának időszaka, amely magába foglalja a katonai anarchia fél évszázadát, és már előtte megfigyelhető a különböző eredetű közel-keleti (illetve délkelet-európai) dinasztiák hatalomra kerülése. Mindez együtt a római államvallás meggyengüléséhez vezetett. A birodalom igazgatása egyre kevésbé volt etnikailag a rómaiak kezében, a vallási szinkretizmus elérte a birodalom lakosságának valamennyi rétegét. Ezt semmi esetre sem nevezhetjük a hagyományos vallás válságának, mivel nagyon nehéz definiálni, hogy *mi* került válságba, az pedig egyértelmű, hogy ami meggyengült, sőt gyakorlatilag eltűnt, az az ateista és a materialista gondolkodásmód volt.² Ebben a szellemi közegben alighanem a kereszténység diadala nélkül is drasztikus vallási átalakulások következtek volna be.

Az átalakulási folyamat lezárultát jóval nehezebben helyezhetjük el az időben. A keleti birodalomfél esetében az arab háborúk jelölnek ki egyféle határt – ez a krízis együtt jár az írott források megritkulásával, s mikor forrásaink újra megsűrűsödnek, már egyértelműen a középkori Bizáncban járunk. A Nyugatrómai Birodalom összeomlása már az V. század végén bekövetkezett, azonban ezt szükségtelen a korszak végé-

¹ Egy általános bevezetés a késő ókorhoz: ROUSSEAU 2009. Néhány fontosabb, a krisztianizáció folyamatát bemutató kötet: MACMULLEN 1984; CHUVIN 1990; TROMBLEY 1993; Alan CAMERON 2011.

² A III. században egyeduralgódóvá válik az újplatonista filozófia, amely zárt, kimondottan teológiai jellegű rendszereket hoz létre.

nek tekinti, hiszen Itália jelentős része visszakerül Konstantinápoly fennhatósága alá, és még évszázadokig ott is marad. A középkor irányába tartó átalakulás nagyon lassú és fokozatos, ami pedig az ünnepek témáját illeti, a birodalom összeomlása és az ókor vége semmilyen érzékelhető változást nem okoz a forrásanyagban.

A korszak ünnepeit mind a kortársak, mind a kutatás a pogány–keresztény dichotómia alapján vizsgálták. A *pogány* szót a politikai korrektség jegyében sokan és sokféleképpen próbálták száműzni még az általunk vizsgált korszak kutatásából is. Garth Fowden például aránylag konzekvensen próbálkozik a szó politeista jelzővel való lecserélésével,³ én azonban teljes mértékben osztom Alan Cameron álláspontját, aki 2011-es monográfiájában kitarzott a *pogány* szó használata mellett.⁴ A fő probléma nem az, hogy vajon Symmachus offenzívnek találná-e, ha őt pogánynak nevezük; ennél súlyosabb gond, hogy a pogány jelző elhagyása elfedné, vagy legalábbis torzító perspektívába helyezné a korszak néhány fontos vallásszociológiai sajátosságát. A keresztény egyház szabja meg a késő ókor vallási diskurzusát, amely vallási alapon három csoportot különít el: vannak *keresztények*, *zsidók* és *pogányok*. Az egyházi szerzők számára a fő cél az ortodoxia megtartása. Ezt a pogányok kevésbé veszélyeztetik, mint az egyházon belüli véleménykülönbségek; a pogányság teológiailag szinte érdektelen, és ennek megfelelően keveset foglalkoznak vele. A patrisztikus szerzők nem definiálták, hogy mit jelent pogánynak lenni, nem osztályozták a pogányság típusait, nem tetek különbséget pogányok és még pogányabbak között. A görög nyelvben a pogányok megnevezése *hellén* lesz. Az egykor az etnikumot jelölő szó az újkorig nem nyeri vissza eredeti jelentését, egyes bizánci szerzők következetesen megkülönböztetik a hellén embereket és a Hellasból származókat, mivel a két dolog mást jelentett.⁵

Még ott éltek a keresztények között nyíltan politeista honfitársaik, és mégis kevésbé tudtak mit kezdeni a régi vallással, mint akár egy mai vallástörténész. Anakronisztikus kísérletekkel találkozunk, amikor keresztény szerzők megpróbálják a régi kultuszokat teljesen téves módon egyfajta ellen-kereszténységként értelmezni: egy dogmarendszernek, saját prófétákkal, szent könyvekkel stb.⁶ Ezeknek a félreértéseknek a forrása nem az ellenségesség, hanem a megértés hiánya. Az egyházatyák közül szinte Szent Ágoston az egyetlen, aki kutatásokat végez, szakmunkákat olvas, hogy megértse a régi vallás működését, tanításait.⁷ Mások még a polemikus szándék kedvéért sem teszik ezt meg. Amikor az egyház a birodalom lakosságának egy jókora hányadát a pogány címkével látja el, elképesztően heterogén társaságot söpör össze: a pogány nem egyszerűen politeista (ami már magában sem egy konkrét vallást jelöl, hiszen lehet római, görög, gall, szír, egyiptomi stb. politeista), de aki idekerül, tényleges vallási identitását tekintve lehet *ateista*, *agnosztikus*, *újplatonista*, *manicheus*, *szoláris monoteista* vagy *henoteista*, de

³ FOWDEN 1991, 119.

⁴ ALAN CAMERON 2011, 25.

⁵ TÓTH 2010b.

⁶ TÓTH 2011a.

⁷ Ezt tanúsítja mindenekelőtt a *De civitate Dei* (Isten városáról) római isteneknek szentelt számos fejezete, ahol a szerző jó adag iróniával mélyül el a római pantheon pikáns vagy mulatságos részleteiben, megőrizve ezzel számunkra egy sor értékes szerző – mint például Varro – szövegeit.

lehetne akár a repülő spagettiszörny híve is: mindenki egyformán a pogány kategóriába fog esni. Az érintettek saját identitása nyilvánvalóan nem „pogány” volt, de ha ehelyett politeistának neveznénk őket, semmivel sem árulnánk el többet tényleges vallási identitásukról. Cameron az ifjú Ágostont hozza fel példaként, aki megtérése előtt értelemszerűen pogány volt, de soha nem volt politeista. A pogányság címkéje tehát tagadhatatlanul leegyszerűsítő, azonban legalább nem a modern kutató által kreált kategória; mivel a kor társadalmában a vallási diskurzust az egyház és a kereszténységet favorizáló állam határozta meg, a *pogány* szó valóban leírja az akkori társadalom egy ténylegesen létező vallásszociológiai csoportját.

A Római Birodalmon belül a kereszténység nem fejedelmekkel és törzsfőnökökkel kötött megállapodások révén terjedt. Egy császár megtérése egyetlen alattvalóját sem kötelezte, ellentétben a népvándorlások germán királyaival.⁸ A császároknak módjában állt erőteljes nyomást gyakorolni valláspolitikájukban, pozitív diszkriminációt alkalmazni, de eszköztáruk ennyiben merült ki; valójában mindenki abban hitt, amiben akart. A Konstantin utáni időkben sem változott ez a helyzet, a tényleges térítés az oltár mellől zajlik, és egyénenként igyekszik meggyőzni a teljes lakosságot. A lakosságnak az új hittel leginkább szemben álló rétegei éppen az arisztokrácia és az értelmiség, akik elégséges műveltséggel rendelkeznek, hogy önálló filozófiai világképet alakítsanak ki maguknak, és képesek a kultuszok betiltása után is olyan kereteket találni, amelyben a vallás és a rítusok iránti igényeik kielégíthetőek, így a folyamat hosszabb időt igényel, mint a középkori térítéseknél. Majd egy évszázad telt el, mire a kereszténység legalizálásától eljutunk a pogány kultuszok betiltásáig. Azonban még ez utóbbi döntés sem kötelezi az alattvalókat a kereszténység felvételére, bevallottan nem keresztény személyeket még a VI. századból is ismerünk. Valójában Iustinianus császár volt az első, aki kísérletet tett rá, hogy jogi és politikai eszközökkel kényszerítse ortodoxiára valamennyi alattvalóját. A késő ókor császárai tehát pogány alattvalóiknak is császárai, ezek igényei nem hagyhatók figyelmen kívül, különösen addig, amíg még ők vannak többségben.

Ily módon a keresztény hitre történő megtérés minden esetben egyéni döntés, élethelyzet függvénye volt. Ahhoz képest, hogy a vallás megváltoztatása mekkora pszichés krízishelyzetet jelenthetett az egyének számára, a birodalom krisztianizációjának üteme aránylag gyorsnak mondható, bár a folyamat részletei alig ismertek. Ennek

⁸ A birodalom krisztianizációjának általános folyamatait vizsgálándó, több elmélyült és a téma méretéhez illően terjedelmes kötet született. Csak a fontosabbakat említve: MACMULLEN 1984; TROMBLEY 1993; CHUVIN 1990; Alan CAMERON 2011. A lehetséges források mindig is töredékesek maradnak, részben azért, mert nem juthatunk kortárs demográfiai adatokhoz, részben azért, mert megkockáztathatjuk, hogy maguk a IV–V. századi emberek sem látták át, hogy mi történik velük, körülöttük, és a kutató számára nagy a kísértés, hogy anakronisztikus módon jelenkori cselekvési mintákat és világnézeteket vetítsen vissza az ókorba. Cameron erre mutat rá, mikor a IV. századi pogány ellenállás és újjáéledés létét tudományos mítosznak minősíti. Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a római császárság egész története folyamán katonai diktatúra volt. Forrásaink bármelyik oldalt képviselték, nem csupán saját értékrendjük mentén torzítottak, hanem valamilyen mértékben igazodniuk kellett a politikai klímához is.

magyarázatára Alan Cameron egy egyszerű, de meggyőző sémát vázol fel.⁹ Cameron hajlik azon kutatások elfogadására, amelyek szerint a megtérés igen gyors és nagyarányú volt. Ez azonban a társadalom olyan átalakulását feltételezné, ami gyakorlatilag példátlan és pszichológiailag is nehezen elképzelhető. A magyarázatot Cameron alapvetően abban látja, hogy a korban a vallás identitást meghatározó szerepe gyenge volt a társadalom széles rétegeiben. Ő a IV–V. század társadalmát öt részre osztja vallási szempontból. A két szélsőséget az elkötelezett keresztények, valamint a pogányok alkotják, például Szent Ágoston, vagy a másik oldalon Symmacchus. Közöttük találhatók a Cameron által *center-Christiannek* és *center-pagannek* nevezett csoportok. Ők magukat keresztényként vagy pogányként határozták meg, de ismereteik saját hitük-ről felületesek, szintúgy a kultuszban való részvételük is. Cameron példái erre keresztény részről a költő Ausonius, pogány oldalról a kommentárszerző Servius. Az egyházi szerzők e közömbös keresztényeket nem feltétlenül tekintették volna kereszténynek, vagy legalábbis kritikával illették volna vallásosságukat, azonban identitásuk a maguk számára és környezetük számára is egyértelműen keresztény volt. A *center-pagan* csoportról ugyanez mondható el *mutatis mutandis*. Bár nem túlzottan vallásosak, de a kései antikvitás társadalmában a többséget képviselhették a keresztények és a pogányok között is. Az ötödik csoportot azok alkotják, akiknek vallása valamilyen okból nem meghatározható – nem az utókor számára, hanem a kortársak számára, hiszen egyes személyekről még saját ismerőseik sem tudták teljes biztonsággal eldönteni, hogy melyik valláshoz tartoznak. Cameron nézete szerint Róma krisztianizációja azt jelentette, hogy a IV. század folyamán a közömbös pogányok kétharmada átcsúszott a közömbös keresztény kategóriába; lényegében az a vallás változott, amit az egyén *nem* gyakorolt. Ez magyarázhatja, hogy még a Iustinianus kori szerzők között is sokan vannak, akikről a kutatás nem tudja egyértelműen meghatározni, hogy keresztények voltak-e.¹⁰ E „megtérésektől” függetlenül került sor azokra az „igazi” megtérésekre, melyek révén akár pogányok, akár közömbös keresztények teljes lelki átalakulással váltak a kereszténység híveivé – azonban ezek az esetek sokkal ritkábbak voltak. A lakosság egészének vallásváltozása ily módon inkább generációkon átívelő lépcsőkben képzelhető el, ahol az egymást követő nemzedékek egyre erősebben keresztény környezetben inkulturálódnak. Mindez azt jelenti, hogy a keresztény állam első századaiban a keresztény lakosság egy része is meglehetősen bizonytalan a saját hitében, vagy legalábbis annak teológiai részleteiben. Ezt a sodródó tömeget igyekszik az állam és az egyház gondosan megválasztott medrű csatornákkal a kereszténység irányába terelgetni, és ez a tömeg nem érzi a szükségét, hogy a püspökei kedvéért lemondjon a nap-tári ünnepek népszerűségét megalapozó mulatságokról.

⁹ Alan CAMERON 2011, 174.

¹⁰ Prokopios: EVANS 1971; Agathias: KALDELLIS 1999; Ioánnés Lydos: KALDELLIS 2003; TÓTH 2015. Különösen tanulságos a krónikáíró Ioánnés Malalas esete, aki bár lelkes keresztény, de olyan elképesztő tudatlanságot árul el vallási kérdésekben, hogy nem egy teológushallgatóm konferencián nem akarta elhinni, hogy keresztény szerzőről beszélék: TÓTH 2014b.

Ez a csatorna helyenként nagyon is mély és nehezen kikerülhető. A birodalom kereszténnyé válásának folyamatában a legismertebb tény, hogy Theodosius a 390-es évek folyamán hozott rendeleteivel betiltja a pogány áldozatbemutatás minden formáját, még a házi kultusz legártalmatlanabb formáit is. Az általános tilalmat tartalmazó rendelet meglepő módon visszhang nélkül maradt a kortárs forrásokban. A régészeti anyag jelzi, hogy a törvényt végre is hajtották, az antikvitás nagy kultuszközpontjai bezárltak, pár évtized múlva már az egyre romló állagú épületek karbantartásáról kellett a törvényeknek gondoskodniuk.¹¹ Ez a törvény nem volt egyedülálló, a theodosiusi törvénykönyvben huszonöt törvény található, melyek az áldozatbemutatásról és a pogány templomok helyzetéről rendelkeznek.¹² Ezek között olyanokat is találunk, amelyeket bizonyosan soha nem hajtottak végre, így például a templomok bezárásáról rendelkező 346. évi törvényt,¹³ illetve vannak köztük olyanok, amelyek hatásáról semmit sem tudunk.¹⁴ Úgy tűnik, az áldozatbemutatás tiltására már jóval Theodosius előtt, talán már Constantinus alatt történtek kísérletek, ám ezek szinte visszhangtalanok maradtak a történeti forrásokban.¹⁵ Az uralkodói beavatkozás a vallás más területeire is kiterjed, így például kampány indul a mágia visszaszorítására, amely a kortárs beszámolók szerint számos áldozatot szed.¹⁶ A pogány kultuszok tiltásával ellentétben ez a kampány nem hoz hosszú távú eredményeket. A folyamat végpontját Iustinianus jelenti, aki kísérletet tesz rá, hogy a törvény erejével kényszerítse keresztény ortodoxiára a birodalom valamennyi lakosát.

Az uralkodói beavatkozásnak volt egy másik, kevésbé feltűnő útja is. A hagyományos politeizmus lényegét tekintve államvallás volt, amennyiben működtetője nem egy az államtól elkülöníthető egyház, hanem maga a politikai közösség, és annak a társadalmi szerveződésben megjelenő különböző szintjei: a család, a lakóközter, a város, a tartomány, s végül a birodalom egésze. Az államvallás legfontosabb papja természetesen a császár, aki Augustus óta viseli a *pontifex maximus* tisztséget, egy olyan ősi, papi hivatal, amely felhatalmazta az államvallás minden vonatkozásának szabályozására. Ezt a címet jó ideig a keresztény császárok is felvették, legalább Gratianusig

¹¹ SARADI-MENDELOVICI 1990.

¹² McLYNN 2009; DELMAIRE-ROUGÉ 2005; BRADBURY 1994; TROMBLEY 1993, 1–97.

¹³ McLYNN 2009; *Codex Theodosianus* XVI. 10. 4. „Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint.” Dat. kal. dec. Constantio IIII et Constante III aa. cons. (346 [354?] dec. 1.).

¹⁴ GRAF 2015, 129: Libanios ismer egy Valens és Valentinianus alatt hozott törvényt is a kultuszok betiltásáról.

¹⁵ BRADBURY 1994.

¹⁶ TROMBLEY 1993, 59–71: a varázslás üldözése. Ammianus Marcellinus (XXIX. 2) számos történetet elbeszél a mágia ellen fellépő hatóságok kegyetlenségéről. Maga Aranyszájú Szent János is elmond egy történetet arról, hogyan vált gyerekként kis híján ugyanezen üldözés áldozatává (PG 60, 274).

(367–375).¹⁷ Ez a titulus alapot biztosított a hagyományos kultuszok, az áldozatbemutatók rendje vagy az ünnepi naptár szabályozására – a császárok fokozatos visszavonulása a feladatkör mögül lényegében kihúzta a fenntartó alapot az állami kultuszok alól. Ez a folyamat, az állam kihátrálása az államvallás mögül, kevés nyomot hagy maga után, valójában még a leglátványosabb közjogi lépést, a pontifex maximusi cím elhagyását sem tudjuk pontosan datálni.

Az áldozatbemutató és a templomok fenntartásának problematikájához képest még összetettebb az ünnepek kérdése, amennyiben itt még maga az egyházi hatóság is nehezen megoldható definíciós problémákba futott bele – tudniillik abba a kérdésbe, hogy valójában hogyan lehet különbséget tenni pogány és világi rítusok között.

Eusebios Konstantinus életrajzában egyebek mellett azért is dicsőíti a császárt, mert Konstantinápoly alapításával egy, a pogányság szennytől már kezdetektől mentes fővárost hozott létre, és pontosan meg is határozza, hogyan is érti ezt: a városban nincsenek istenszobrok, melyek szentélyekben vallási kultuszban részesülnének, az oltárokat nem szennyezi az áldozatok vére, nincsenek egészen eléggő áldozatok, sem a démonoknak szentelt ünnepek, sem más babonás szokás.¹⁸ Hogy a purista keresztény környezet megvalósítása milyen nehézségekbe ütközött, már az első tétel komplikált megfogalmazása jelzi, Konstantinápolyban ugyanis voltak istenszobrok, nem is kevesen, azonban Eusebios szerint ezek nem kultuszszobrok voltak, tehát szerepük a dekorációra korlátozódott. A bálványimádás tényállásának megvalósulásához szükség van egy bálványra, valamint az imádás aktusának végbemenésére, amely az áldozat bemutatásában mutatkozik meg. A görög és római vallásban nincsenek speciális rítusok, amelyek a kultuszszobrot kultuszszoborrá teszik (a szobrot a szakrális térben való elhelyezése és a körülötte zajló kultikus cselekmények teszik kultuszszoborrá).¹⁹ Ami keresztény szempontból elítélendő, az a bálványimádás, azonban számos antik vallási rítus esetében nem beszélhetünk ilyesmiről. Eusebios szerint Konstantinápolyban soha nem ültek meg „démonikus ünnepeket” (*daimonikai heortai*). Az ünnep jelentése világos, de Eusebios nem árulja el, hogy mitől lesz démoni egy ünnep.

Abban bizonyosak lehetünk, hogy a hagyományos római naptár számos ünnepét átviszik az új császárvárosba is, hiszen Bíborbanszületett Konstantin *Ceremóniáskönyve*

¹⁷ Alan CAMERON 1968: Zósimos Gratianus trónra lépéséhez köti az eseményt, aminek nyilvánvaló epigráfiai bizonyítékok mondanak ellen. A. Cameron később felvetette, hogy talán még Theodosius és Valentinianus is viselte a pontifex címét: Alan CAMERON 2007.

¹⁸ Eusebios, *Vita Constantini* 3. 48. „Θεοῦ σοφίας, ἥν τῆς ἐπιγορίας τῆς αὐτοῦ πόλιν ἐπώνυμον ἀποφῆναι ἔκρινε, καθαρεῦειν εἰδωλατρίας ἀπάσης ἐδικαίου, ὡς μηδαμῶς φαίνεσθαι ἐν αὐτῇ τῶν νομιζομένων θεῶν ἀγάλματα ἐν ἱεροῖς θρησκευόμενα, ἀλλ’ οὐδὲ βωμοὺς λύθροις αἱμάτων μαινομένου, οὐ θυσίας ὀλοκαυτουμένας πυρὶ, οὐ δαμονικὰς ἐορτάς, οὐδ’ ἕτερόν τι τῶν συνήθων τοῖς δεισιδαίμοσιν.”

¹⁹ A görögöknek a szobrokhoz való viszonya nem volt mentes a mágikus gondolkodástól, azonban éppen a kultuszszobrok esetében nagyon kevés klasszikus kori adat utal az istenséggel való közvetlen kapcsolatra, tehát az istenség jelenlétére a szobraiban. TARN STEINER 2001 és FARAONE 1992 példái szinte mind késő ókoriak, tehát ahhoz a korhoz köthetők, amikor az újplatonikus filozófiával összekapcsolódó theurgia elterjed, melyben a szobrok megelvenítése, daimónok vagy istenek szobraikban való megidézése sztenderd rítusnak számított.

szerint még a középkor derekán is sor került egyfajta Lupercaliára a palotában, és bizonyosan megülték a Brumaliát, melyet a trullói zsinat okkal vagy ok nélkül, de pogánynak minősít. Egy ünnep alapvetően két módon válhat „démonivá”: először is az ünnep rítusaihoz kapcsolódó áldozatbemutató révén. Azonban számos ünnep esetében az a helyzet, hogy még akkor is marad annyi rituális eleme, ami egy össznépi mulatság alapjául szolgálhat, ha a programból kivesszük az áldozatokat. A másik lehetőség: ha szigorúak vagyunk, már pusztán az ünnep kapcsolata egy pogány istenséggel elég ahhoz, hogy az ünnep „démonivá” váljon. Nem tudjuk, hogy Eusebios hogyan értette a kifejezést, de arra mutatnak a nyomok, hogy a naptárszerkesztők a második módon közelítették meg a problémát, és egy eléggé egyszerű módszertan révén tisztították meg a naptárt: megszabadultak azoktól az ünnepektől, amelyek nevében egy pogány istenség neve szerepelt.²⁰ Amint arra a következő fejezetek számos példával szolgálnak majd, a püspökök gyakran nem érték be ennyivel, és hevesen elítélték gyakorlatilag bármilyen népi mulatságot. Ez egyaránt vonatkozott a pogány vagy vélelmezett pogány eredetű szekuláris multságokra és a teljességgel keresztény jellegű ünnepekre.²¹

Míg a véres áldozatok esetében az állam és az egyház alapvetően egyazon irányvonalat követte, az ünnepek megítélésében már egyértelmű törés figyelhető meg a felek között. Az állam ugyanis az első módszert követte, és úgy tűnik, hogy számos esetben beérte egy egészen felületes szekularizációval. Arcadius és Honorius 399-ben kelt törvénye egyértelműen fogalmaz:

Amint egy üdvös törvénnyel eltöröltük a profán rítusokat, úgy nem tűrjük el, hogy a polgárok ünnepi összjövetelei és mindenki közös vidámsága (*laetitia*) eltöröltessék. Ezért úgy döntünk, hogy amennyiben mentesek bármilyen áldozatbemutatótól és bármilyen elítélendő babonától, biztosíttassanak a nép számára régi szokás szerint való multságai (*voluptates*), és amikor a közös szándék úgy kívánja, engedessék meg az ünnepi lakomák látogatása.²²

Ez adott esetben azt is jelentheti, hogy az állam szinte érintetlenül hagy pogány kultushelyeket, mint például abban a 382-es esetben, ahol a császár megengedi egy Osrhoéné térségében levő templom nyitva tartását, a kultuskép is a helyén maradhat. Az áldozatok tiltottak, mindazonáltal a kultushelyhez kötődő ünnepek megtart-

²⁰ Alan CAMERON 2011, 169.

²¹ REBILLARD 2009; SANDWELL 2007, 208–209: számos példa, Aranyszájú Szent János még az esküvőn való éneket és táncot is elítéli.

²² *Codex Theodorianus* XVI. 10. 17. „Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnablem exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus.” Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons. (399 aug. 20). LIM 2009, 508. és KAHLOS 2016, 24. számos további példát hoz.

hatók.²³ Hasonló, lokális hatályú rendelkezésekből valószínűleg több is létezett, mint amennyit a Codex Theodosianus megőrzött a számukra, így például egy Capuában talált 387. november 22-i keltezésű, felírtas ünneplista, a *Feriale Campanse* is császári parancsra és jóváhagyásra hivatkozik, amikor felsorolja a városban megtartandó/megtartható (pogány) ünnepi rítusokat.²⁴

A császári törvényhozás törekvése, hogy az ünnepek esetében az eltörlés helyett a szekularizációt támogassa, nagyon is érthető. Egyrészt nem lett volna bölcs dolog a „panem et circensis”-ből eltávolítani a circensist, másfelől az ünnepek puritán megközelítése a császárság saját reprezentációjában is kárt okozott volna, hiszen a keresztény császárok igyekeztek a császárkultusból a lehető legtöbbet átmenteni.²⁵

A törvény végül megszüntette a politeista kultuszgyakorlatot, azonban egyelőre senkit sem kötelezett arra, hogy keresztény legyen. Ebben a sajátos köztes helyzetben a pogány lakosság számára még mindig több lehetséges menekülési útvonal állt nyitva, amely lehetővé tette, hogy valamiképpen kifejezzék világnézetüket. A császárkor folyamán a filozófiai iskolák fejlődési tendenciái egyre inkább abba az irányba hatottak, hogy lehetővé váljon egyfajta pogány teológia kialakítása. Diogenés Laertios már a III. század elején írott filozófus-életrajzainak nyitófejezetében felelegeti azt a gondolatot, hogy a görögök számára a filozófus ugyanaz, mint a druida a keltáknak, a brahmanok az indeknek, és a mágusok a perzsáknak.²⁶ Ő még elutasítja ezt a nézetet, azonban ha ugrunk egy keveset az időben, hogy eljussunk az *újplatonikus* filozófia egyeduralmáig, az V. és VI. század filozófusainak műveit és életrajzait olvasva semmilyen érvet nem tudnánk megfogalmazni, hogy miért ne tekintsük őket egy sajátos, henoteista vallás papjainak. Filozófiájuk minden más előtt az istenség megismerését tűzi ki célul, és ezt a célt nemcsak racionális okoskodás révén kívánják elérni, hanem meditáció révén is, törekedve az *unio mystica* elérésére.²⁷ A *theurgia* kialakulása újabb szintet visz a képbe: a *theurgia* cselekvés (*ergon*) révén törekszik az istenség (*theos*) megközelítésére, befolyásolására, a cselekvés pedig itt rituális-mágikus cselekvést jelent.

²³ Codex Theodosianus XVI. 10. 8: KAHLOS 2016, 25. néhány további példával.

²⁴ Feriale Campanum CIL X 3792. A szöveg és értelmezése: MOMMSEN 1913, 15–20, angol fordítás és kommentár: BEARD–NORTH–PRICE 1998, 77; a szöveg jogi vonatkozásainak kutatástörténete: BENOIST 2009, 36–37. A felírtan felsorolt ünnepek egyébként részben azonosak az általunk is tárgyalandókkal: Vota publica, Genialia (talán a régi Parentalia helyettesítője), két lustratio folyóvizeknél, Rosaria, ünnepi felvonulás az Avernum tóhoz, szüret.

²⁵ ALFÖLDI 1970; MACCORMACK 1981; MCCORMICK 1990; LATHAM 2016, 183–232.

²⁶ Diogenés Laertios I. prooimion.

²⁷ A kérdéskört részletesebben tárgyalom konkrét példákkal és szakirodalommal: TÓTH 2013a; TÓTH 2013b; TÓTH 2015. Az újplatonikus metafizika önmagában érvényes teológiai rendszert nyújt, ráadásul egy könnyen adaptálható rendszert, hiszen a neoplatonikus filozófiát idővel adaptálják a keresztény és az iszlám tanítás rendszerére is. A nem monoteista vallások esetében a *Káldeus kinyilatkoztatások* (*Oracula Chaldaica*) jelenti azt a kinyilatkoztatott tanítást, amely különösen szorosan összefonódik a neoplatonikus filozófiával (LEWY 1978), de a pogány (mitikus) hagyomány teljessége összhangba hozható vele, mint azt több pogány teológiként definiálható III–IV. századi írás léte bizonyítja (Porphyrrios, *De antro Nympharum*, Iamblichos, *De mysteriis Aegyptiorum*, Sallustios, *De diis et mundo*).

Ez nem csak a hagyományos politeista kultuszok rítusait legitimizálja. A theurgia „cselekvései” mágikus rítusok, ezzel a theurgia, mint az újplatonizmus egy ága, a kortárs populáris mágia eszköztárát teszi a filozófia részévé.²⁸ Bár az újplatonikus filozófusok között nincs egyetértés abban, hogy a mágia gyakorlása hasznos-e az egyén lelki fejlődésére nézve, azt Plótinostól Proklosig elismerik, hogy a mágikus rítus hatást gyakorol az istenségre, és automatikus módon kiprovokál egy választhatást.²⁹ Nehéz megmondani, hogy a filozófiának ez a fejlődési trendje valamiképpen kódolva volt-e lehetőségként a platonizmusban, vagy inkább a keleti vallások és különösen az egyiptomi teológia újraéledésének tekinthetjük. A végeredmény XXI. századi szemmel nézve bizarr. A kor pogány filozófusai kétarcúak: Proklos (412–485) egyrészt a platóni hagyomány komolyan veendő folytatója számos nehezen emészthető filozófiai értekezéssel – másrészt pedig botcsinálta varázsló, esőcsináló.³⁰ A cél egy többé-kevésbé a modern értelemben vett teológiai gondolkodás megteremtése, ennek egy jó példája Sallustios *Az istenekről és a világról* című műve, amely valószínűleg az egyik legérdekesebb mítoszdefiniációt adja: „ezek a dolgok soha nem történtek meg, de mindig vannak”.³¹

A „mi lett volna, ha” nem történeti kérdés, ám mégis elgondolkodtató, hogy a kereszténység nélkül mivé alakult volna a birodalom vallása, mivel az imént bemutatott tendenciák semmi esetre sem magyarázhatók úgy, mint a kereszténységre adott pusztá reflexiók. Plótinos nem könnyed esti olvasmány, így felmerülhet a kérdés, hogy ezek a nézetek mennyire tudtak széles társadalmi hatást keltetni. Az állam Iustinianusig, aki végül bezárja az athéni Akadémiát, nem lép fel a filozófia gyakorlói ellen. A pogány filozófusok már ezt megelőzően egyre inkább társadalmilag marginalizált személlyé váltak,³² ugyanakkor ezzel párhuzamosan váratlan és új keletű népszerűségekre tettek szert az alsóbb társadalmi rétegekben mágikus szakértőként. A kor filozófus-életrajzai elsősorban az esőcsinálás, talizmánkészítés képességeit emelik ki, ezeknek bőséges visszhangjával találkozunk a kor (keresztény) történetírói szövegeiben is.³³ A mágia egészére igaz, hogy teologizálódik: a filozófia megteremt egy elméleti hátteret, amely lehetővé teszi, hogy a mágiát vallási rendszerként értelmezzék. Ennek gyakorlásához pedig nem kellett filozófusnak lenni. Bár a IV. században az állam részéről rövidebb,

²⁸ Például Iamblichos, *De mysteriis* II. 11. 96–97. A theurgia legitimizálja a rítust, de ez hangsúlyozottan nem állatáldozat (például Porphyrios *De abstinentia* című írásában a vegetarianizmus mellett áll ki), a theurgia rítusait a kortárs mágia eszköztárából veszi (DODDS 1951, 283–311 = DODDS 2002, 229–258; LUCK 2000).

²⁹ TÓTH 2013a, 926, 934–937.

³⁰ Marinos, *Vita Procli* 28: a káld „rítus” útmutatásait követve találkozott az istenekkel, az *inyx*, a zúgattyú, megfelelő mozgatásával esőket idézett elő, földrengés elleni talizmánokat készített. A mágikus zúgattyú, az *inyx* használatához: LEWY 1978, 249–252.

³¹ Sallustios, *De diis et mundo* 4. „ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ”. Lautner Péter műfordítása – „Ez pedig nem egy bizonyos időpillanatban történt meg, hanem mindig így van” – pontosan fejezi ki azt, amit Sallustios mondani akart, azonban lemondani kényszerül a görög mondatban is meglevő erőteljes oxymoron érzékeltetéséről.

³² FOWDEN 1982; TÓTH 2013b.

³³ TÓTH 2007a; DIETERICH 1925; C. BLUM 1946; DODDS 1947; DULIÈRE 1970; SARADI-MENDELÓVICI 1990, 56–61.

de szigorú üldözés sújtja a mágiát, a későbbiekben speciálisan a mágia ellen irányuló állami fellépés nincs. Az áldozati cselekmények betöltése és a templomok bezáratása óhatatlanul előtérbe helyezi a pogány vallásnak azon kultuszformáit, melyben szent szövegek, tanítások is szerepet játszottak: az *orphizmust*, a *hermetikát*. Ráadásul ezeket még a keresztény szerzők is hajlamosak voltak bizonyos szimpátiával kezelni.³⁴

Ha valaki nem kedvelte az ezotériát, pusztán irodalmi szöveggént is megközelíthette a görög és római vallás tekintélyes szövegeit. Servius a IV. század végén monumentális kommentárokat készít Vergilius összes műveire. Macrobius az V. században szintén Vergilius és más irodalmi források alapján bizonyítani próbálja, hogy az istenek a Napisten különböző vetületei. Ióánnész Lydos a VI. században könyvet ír a római naptár-ról, amelynek ünnepeit az újplatonikus és neopythagoreus számmissztika segítségével értelmezi. Nem tekinthetjük ezeket a műveket pusztán a filológia másodvirágzásának, a filológia csak eszköze vagy eredménye egy elnyomott vallási érzés kifejezésének.

Újabb problémát jelent, hogy a privilegizált helyzetbe kerülő keresztény egyház egyáltalán nem sietett átvenni a régi vallás helyét. Ez az ünnepek esetében különösen nyilvánvaló. Az V. századból fennmaradt és tisztán keresztény Polemius Silvius-féle naptár még csupán a következő keresztény ünnepeket tünteti fel: *vízkereszt*, *depositio Petri et Pauli*, *húsvét*, *Szent Lőrinc* és *Hippolytus* emléknapijai, *karácsony*, *Szent István* napja. Ugyanezen naptár nem csupán profán császári emléknapiakból, de még pogány eredetű ünnepből is többet tart számon. Következésképpen a leépülő pogány kalendárium helyén légüres tér van, az V–VI. századi keresztény liturgikus év még távolról sem az a komplexum, amivé a középkorban fog fejlődni. A hívekben természetesen megvolt a késztetés, hogy megszokott mulatságaikat egyszerűen áthelyezzék egy-egy keresztény ünnepnapra, de ez a késő ókorban még az egyház ellenállásába ütközött. A társadalomnak viszont szüksége volt az ünneplésre, olyan ünnepekre, amelyekben egy emberként tud részt venni a közösség, a fogyatkozó számú pogányokat is beleértve, és amelyekben alkalom adódik a profán mulatságra is.

A protestáns egyháztörténet hagyományosan Konstantin nevével kapcsolta össze a népies kereszténység kezdeteit, amely lehetővé tette a végső soron pogány eredetű elemek tömeges beáramlását a katolikus vallásgyakorlatba, azonban ezek a „népies”, vagyis sokszor egyszerűen katolikus elemek valójában vagy jóval korábbiak, vagy későbbiek, mint a konstantini kor. A kora középkor kereszténységének egy igen fontos aspektusát tárgyalta Valerie J. Flint *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* című könyve.³⁵ A cím kissé megtévesztő, mivel Flint nem azt bizonyítja, hogy a kereszténység középkori sikerének oka a széles értelemben vett mágia tolerálása lett volna, hanem azt, hogy az egyház képes volt rá, hogy az emberek különböző spirituális igényeinek kielégítése érdekében az egyházi tanítással nem összeegyeztethető hiedelmek és rítusok helyére helyettesítőket, pótlékokat találjon. Ez a folyamat azonban javarészt később zajlik jelen könyvünk témájánál. A keresztény ókor egyházatyái még éberrel figyeltek a keresztény vallásgyakorlatba beszűrődő pogányság apró nyomait is.

³⁴ TÓTH 2014b.

³⁵ FLINT 1991.

3. A klasszikus római naptár rendszere

A kalendáriumi ünnepekről és ezek változásairól fogok írni, ez viszont nem lehetséges anélkül, hogy legalább röviden fölvezolnám, hogy a keresztény császárság mit örökölt, és hogyan működött az a naptár, amelynek keretei között kifomálódott egy új ünneprend.

A római naptár a római vallás rendszerének alighanem legeredetibb és valószínűleg legősibb része. A rómaiak a naptár megalkotását Numa Pompiliusnak tulajdonították, s még ha ez túlzás is, a rendszer legősibb elemei valóban a királyok koráig mehetnek vissza. A római év tizenkét hónapból állt, bár több szerző állítja, hogy eredetileg a romulusi év csak tíz hónapos volt, anélkül, hogy elmagyaráznák, hogyan is lehet tíz holdhónapot összehangolni a napévvél. Amennyiben van egyáltalán bármiféle való-ságalapja az adatnak, úgy kell értenünk, hogy az év márciustól tartott decemberig, mely utóbbinak a neve tizediket jelent, és az utána következő január és február egy-szerűen nem alkotta az év részét. A hónapoknak januártól júniusig volt nevük, a mara-dékot pusztán számozták, ezek közül a Quintilis és a Sextilis a császárkorban a császár-okról kapta a július és augusztus nevet. A császárkori görög szerzők szerint egészen a caesari naptárreformig ténylegesen holdhónapok alapján számoltak,¹ ez azonban alig-hanem tévedés. Az úgynevezett *Fasti Antiates* szövege, mely egy Antiumban fennma-radt, kőbe vésett kalendárium, s amelynek keletkezése Kr. e. 84 és 55 közé tehető, egy olyan Caesar előtti naptárról tanúskodik, amely sem a holdhónapokat, sem a napévet nem követi szigorúan.² A *Fasti Antiates* hónapjai 28, 29 és 31 naposak is lehettek. Ez ter-mészetesen nem zárja ki, hogy a római naptár eredetileg a hold járását követte, csupán azt bizonyítja, hogy a holddal való szoros kapcsolat már jóval a caesari naptárreform előtt megszűnt.³ A valódi holdhónapok használata esetén az év nagyon hamar csú-szásba kerül a csillagászati napévhez képest, és bár a *Fasti Antiates* már nem tényleges holdhónapokkal operál, a napévtől való eltérés továbbra is jelentős. A mérsékelt égő-vön nem célszerű a naptárt függetleníteni az évszakok ritmusától. A problémát ugyan-úgy oldották meg, mint ahogy a görög városállamok naptárai is: három-négy évenként egy teljes szökőhónapot iktattak be. Ezt sajátos módon nem az utolsó hónap után, hanem az utolsó hónap belsejében helyezték el, a 13. számú szökőhónap február 24.

¹ S. STERN 2012, 207; Appianus II. 154; Cassius Dio XLIII. 26.

² DEGRASSI 1963, 1–28; BICKERMAN 1963, 25; RÜPKE 1995, 39–44; HANNAH 2005, 102–106; S. STERN 2012, 205.

³ Az eredeti holdnaptár egy rekonstrukciós kísérlete: RÜPKE 1995, 209–230, 295–319.

után kezdődött. Tudjuk, hogy a caesari naptárreform előtt ez a rendszer alaposan felborult, és egy jó féléves csúszás alakult ki. Augustus császár például szeptember 23-án született, ennek ellenére a csillagjegye Bak volt! Ezt a káoszt tulajdoníthatnánk a polgárháború zűrzavaros korszakának, amikor a naptárat is szabályozó papi funkciókat betöltő arisztokratáknak számos fontosabb gondjuk akadt a helyes *intercalatio* beiktatásánál, azonban tudjuk, hogy hasonló csúszások békésebb korokban is előfordultak. Kr. e. 190-ben, tizenegy évvel a II. pun háború befejezése után, Quintilis (július) 11-én végbement egy napfogyatkozás, amelynek valójában március 14-re kellett volna esnie; Kr. e. 168-ban szeptember 4-re esett egy június 21-i holdfogyatkozás.⁴ Ez a rendszertelenség megkérdőjelezi mindazt, amit az ősi naptárak céljáról tudunk, hogy tudniillik kövesse a mezőgazdasági munkák ritmusát. Úgy tűnik, a naptár és ünnepei elsődlegesen önmagukért léteztek. Hogy ezzel a rómaiak is tisztában voltak, jelzi, hogy a köztársaságkor idején néhány mezőgazdasági ünnep időpontja nem volt fixálva a naptárban, hanem a termés és a természet tényleges fejlődésének fázisaihoz igazodtak.⁵

A káoszban rendet Caesar teremtett, aki egy, az egyiptomi naptárra alapozott, tudományos igényű naptárt vezetett be, amelyben az évet 30-31 napos hónapok alkották, és négy évenként 1 szökőnap (*bissexturnum*) gondoskodott a csillagászati pontosságról. E naptár csillagászati tájolója valószínűleg néhány nappal eltért a mostanitól, mivel a *Julianus-naptár* hibáit korrigáló *gregorián naptár* nem a Caesar korabeli, hanem a IV. század eleji állapot helyreállítására törekedett. Tehát amikor Plinius és más szerzők december 25-ét nevezik meg a téli napforduló időpontjaként,⁶ az nem csillagászati méréseik hibájára vezethető vissza, hanem valószínűleg ténylegesen akkorra esett.

A római év eredetileg március 1-jén kezdődött, amely mellett vele párhuzamosan létezett (vagy felváltotta azt) a januári évkezdet. A hónapok számozása márciussal kezdődik. Az egyes hónapokon belül a napokat soha nem számozták, hanem három „határnaphoz” viszonyították, ezek a *Kalendae (újhold)*, *Nonae (félhold)*, *Idus (telihold)*. A caesari naptárban ezek időpontja hónaptól függően rögzített, a Nonae a hónap 5.

⁴ S. STERN 2012, 207, 209: Kr. e. 450-ben és 191-ben születtek törvények az intercalatiókról, de ezek tartalmát nem ismerjük. RÜPKE 1995, 289 és Stern szerint a 191. évi törvény valamiképpen kapcsolatban volt a következő, 190-es év horribilis eltéréseivel a csillagászati évtől.

⁵ Ilyenek például az Ambarvalia vagy a Compitalia. Sokuk dátuma a császárkorban rögzült.

⁶ Plinius, *Naturalis Historia* XVIII, 59, 66, 68, 74. Nyilván nem véletlenül kerül ugyanerre a napra Sol Invictus ünnepe. A Julianus-naptár azonban tartalmazott egy hibát, ami miatt minden 128 évben egy nap csúszást gyűjtött össze a csillagászati évhez képest. Ezt az ókor folyamán senki nem észlelte hibaként. Amikor a IV. században rögzítik a húsvétszámítások rendszerét, a lokális egyházak még két különböző nap-éj egyenlőségi dátumot használtak. A római egyház 342-ig március 25-ével számolt, ami Rómában a tavaszi nap-éj egyenlőség tradicionális dátuma volt, és ami a IV. században már több nappal eltért a csillagászati esemény korrekt dátumától. Az alexandriai egyház napfordulója ugyanakkor március 21-re esik, ami valószínűleg közelebb esik a kor tényleges nap-éj egyenlőségéhez. Ez utóbbi használata vált végül kötelezővé. Vö. PEDERSEN 1983, 42–43. A későbbi gregorián naptárreform nem csupán a jövőre nézve korrigálta a julianusi rendszer hibáit, hanem visszamenőleg is. Ennek célja nyilvánvalóan az volt, hogy a tradicionális húsvétszámítások újra egybeessenek a tényleges csillagászati eseményekkel. Egyébként a gregorián korrekciók teljes félreértése vezetett rá egy német amatőr történész, hogy megalkossa a „kitalált középkor” mérhetetlenül ostoba, ám rendkívül profitábilis elméletét.

vagy 7., az Idus 13. vagy 15. napja. A dátumokat ezekhez képest adták meg, például március 16. = április Kalendaeja előtti 17. nap. A vallási konzervativizmus fenntartotta a rendszert minden nehézkessége ellenére is.

A római naptár fő célja az volt, hogy rögzítse a napok kedvező vagy kedvezőtlen voltát, minden nap mellett egy betűjel áll, az F-fel jelzett napokon (*fasti*) szabad volt bíraskodni, az N-nel jelzetteken (*nefasti*) tilos volt a bíraskodás. Ezek mellett voltak C-vel jelzett (*comitalis*) napok is, amelyeken a bíraskodás ugyan tilos volt, de népgyűléseket össze lehetett hívni. Az ünnepnapok általában a *fasti* kategóriájába tartoztak, de sok egyéb nap is, így valójában sejtelmünk sincs, hogy mi döntötte el, hogy egy-egy napot hova soroljanak, az N és F napok elrendeződése semmiféle szabályosságot nem mutat.⁷

További napok is voltak, amelyeken nem volt szerencsés új vállalkozásba fogni, ám ezeket a naptár már nem rögzítette, betartásuk alapja egyéni döntés volt. Ilyenek az úgynevezett *dies religiosi*: mindazon napok, amelyek valamiképpen az alvilághoz kötődtek.⁸ Ezekről többé-kevésbé elválnak az úgynevezett *dies atri*, a '*fekete napok*', Kalendae, Nonaek és Idusok utáni napok, melyek szintén veszélyesek voltak, és alkalmatlanok rá, hogy az ember bármilyen új vállalkozásba kezdjen rajtuk. Nagyon későn jelennek meg a *dies atri* megnevezést felváltó '*egyiptomi napok*', a *dies Aegyptiacus*. Ezek első előfordulásai az úgynevezett Philocalus-naptárban találhatók, az V. században, és a középkorban végig számontartották őket, ezek gyakorlatilag megfelelnek a régi *dies atrinak*, azonban új néven.⁹ Szintén baljósnek számítottak azok a napok, melyek a történelem során a gyakorlatban bizonyították veszélyességüket, ilyen például július 18., a katasztrofális cremerai és alliai csatavesztés napja.¹⁰ Az egyes napok mellett további betűjeleket is találunk, A-tól H-ig ismétlődő ciklusban, ezek a *nundinae*, a nyolcnapos római hét napjait jelezték. A nyolcadik nap volt a vásárnap. Már a korai császárkorból ismerünk naptárakat, ahol a betűjelek csak A-tól G-ig szerepelnek, ez jelzi a hétnapos hét korai elterjedését.¹¹

A következő információ, amelyet egy naptárnak tartalmaznia kell: az ünnepek neve és időpontja. A római naptár körülbelül negyven ősi eredetű ünnepet tartalmazott, amelyek a hagyomány szerint a Numa Pompilius által bevezetett naptárban is szerepeltek. Ezeket a későbbi naptárak is nagyobb betűkkel vagy eltérő színnel jelölték. Ezeken kívül minden hónap Kalendaeja, Nonaaja és Idusa is ünnep volt. Minden ünnep (két kivétellel) páratlan napra esett, a többnapos ünnepek napjai ezért nem közvetlenül

⁷ A római naptár kérdéseihez összefoglalást nyújt: BEARD–NORTH–PRICE 1998, II. 60–77; RÜPKE 1995; RÜPKE 2011. Az ünnepek szerepe a naptár struktúrájában: RÜPKE 1995, 488–522. Az egyedi római ünnepek bemutatásához lexikonszerűen ma is jól használható FOWLER 1899, illetve SCULLARD 1981.

⁸ *Dies religiosi* volt a *Lemuria*, a *Parentalia* és a 3 *mundus patet* jelzésű nap, mindegyik egyértelmű alvilági vonatkozásokkal: RÜPKE 1995, 564. *Dies atri*: RÜPKE 1995, 570–575.

⁹ HARMENING 1979; RÜPKE 1995, 574; DÖLGER 1940, 204.

¹⁰ RÜPKE 1995, 567–570.

¹¹ RÜPKE 1995, 456–460. A római *nundinae* és a vásárnapok kérdéseihez: JOHNSON 1959; MACMULLEN 1970; BENNETT 2004; KER 2010. A *nundinae* mint iskolai szünnap: RÜPKE 1995, 454.

kövezték egymást. Kalendae és Nonae között nem volt ünnep. Az ősi ünnepek közül sok jelentőségét veszítette az idők során, ugyanakkor bővült is a naptár. Egy új ünnep gyakran egy új kultusz megjelenésének is a jele, ilyenek például a közel-keleti eredetű *Kybelé* és *Isis* ünnepei, amelyeket az egész birodalomban megtartottak, és az év legfontosabb, leglátványosabb ünnepei közé kerültek. A rögzített dátumú ünnepek mellett a római naptár több mozgó ünnepet is tartalmazott, ilyen például az *Ambarvalia* vagy a *Compitalia*. Ezek időpontja elsősorban a termés adott évbeli növekedésétől függött, például az *augurium canarium* bemutatására akkor került sor, amikor a magok elkezdtek kifomálódni a kalászban. A naptárak nem tüntették fel a mozgó ünnepeket.

Külön kategóriát képeznek a *ludi*, avagy *circensis*, azaz a *lóversenyjátékok*. Egyes ünnepekhez ősidők óta cirkuszi versenyjátékok kapcsolódtak, ezek száma és időtartama folyamatosan nőtt. Bár alapvetően profán szórakozást kínáltak, a lóversenyek vallási rítusnak számítottak.¹² A gladiatori játékoknak csak egy típusa jelenik meg kizárólag naptári ünnepként, az úgynevezett *munus* decemberben. A naptári bejegyzések egy másik típusát jelentik az egyes nagy római templomok felszentelésének emléknapijai. A templom végleges felszentelése, a *dedicatio*, az adott templom *natalisa*, *születésnapja* lesz, és amennyiben fontos kultuszhelyről van szó, jelzik a naptárban is, például *natalis Martis* stb. formában. Bár ezek nem a szó szoros értelmében vett ünnepek, mégis ezeknek a legerősebbek a politeista kötődéseik; a tulajdonképpeni ünnepek ritkábban mutatnak egyértelmű kapcsolatot egy-egy konkrét istenség alakjával. Ezeken túl a császárkorban naptári ünnepként jelennek meg a császárok születésnapjai, a trónra lépések évfordulóit, az istenné avatott egykori császárok ünnepnapjai.

A római naptár, bár eredetét tekintve városi naptár, a római államigazgatás egésze használja, így mint időszámítási rendszer a birodalom teljes területén jelen van. Ez nem eredményezi a helyi naptárak kiszorítását; a makedón eredetű szír hónapneveket még a VI. században is használják keleti városokban. A rómaiak által alapított városok esetleg kisebb, a helyi igényekhez való igazítással, átveszik a római naptárt ünnepi naptárként is, a római naptárfeliratokról ismert számos példányát nem Róma városában találták meg, hanem több helyen Itália-szerte.¹³ Azonban még a római coloniák esetében is nehéz megmondani, hogy mely ünnepeket tartották meg ténylegesen. A római ünnepek közül soknak az általunk ismert rítusai konkrét Róma városi kultuszhelyekhez kötődtek. A februári *Lupercalia* például fel van tüntetve a feliratos naptárakban. Rómában ennek rítusai a Palatinus-hegy oldalában megbúvó Lupercal-barlanghoz kötődtek, ahol a *lupercus* papok testülete, arisztokrata ifjak, kutyát és bakkecskét áldoztak, majd mindnyájan a feláldozott kecskék bőrébe öltöztek, és körbefutották a Palatiumot.¹⁴ Erősen kérdéses, hogy mit jelentett a *Lupercalia* név olyan városokban, ahol nem volt sem barlang, sem *lupercus* papok.

¹² A cirkuszi játékok rituális elemeihez: LATHAM 2016.

¹³ RÜPKE 1995, 95–159.

¹⁴ A provinciális ünnepi naptárak forrásaihoz: RÜPKE 1995, 523–546.

4. Kalendae Ianuariae

A római újév

Az ókor utolsó századainak nagy ünnepei közül a *Kalendae Ianuariae*nak nevezett újévet ismerjük legjobban, talán egyetlen ókori ünnepről sem rendelkezünk hasonló mennyiségű írott forrásadattal. Ennek megfelelően a késő ókor ünnepei közül ez érdekelte ki a legélénkebb kutatói érdeklődést a XX. század folyamán, sőt, már jóval az előtt is. A *Kalendae* problematikája több irányból is megközelíthető. A modern karácsony korai története nem függetleníthető a római újév kérdésétől, Nilsson ma is alapvető monográfiája *A karácsony előtörténete (Vorgeschichte)* címet viseli.¹ E. K. Chambers, aki az egyik első rendszerezője volt a forrásszövegeknek, színháztörténeti szempontból érdeklődött a *Kalendae* iránt, amely a népi színjátszás legkorábbi ismert példáit nyújtja Nyugat-Európában.² Vizsgálatra érdemes kérdés az is, hogy milyen hatással lehetett a késő antik *Kalendae* feje tetejére állított világa a középkori bolondok ünnepére, illetve a *karneválra*.³ Mihail Bahtyin, alapvető karneválmonográfiájában, a Saturnalia-élmény folytatását látja a középkori karneválban,⁴ mások kimondottan tagadják e kapcsolatot.⁵ Harmening, kiváló művében, ama középkori népi hiedelmek és szokások egyikeként mutatja be, amelyeket az elit kultúra *superstition*nak minősített.⁶ Ha lehetséges, még problematikusabb a *Kalendae* továbbélése Bizáncban és az ortodox Kelet-Európában. A bizánci görög forrásszövegek mennyisége kisebb, mint a latinoké, azonban ezért bőven kárpótol(hatna) minket az újkori néprajzi anyag. A XX. század eleji klasszika-filológusok még törekedtek rá, hogy naprakész ismeretük legyen az aktuális etnográfiai kutatásokról,⁷ azonban a szaktudományok közötti szakadék mélyülése, a publikációk exponenciálisan növekvő száma, s nem utolsósorban a nemzeti nyelveken születő publikációk magas aránya azt eredményezte, hogy a kortárs ünnepkutatásban szinte Walter Puchner az egyetlen, akinek azonos színvonalon és párhuzamo-

¹ NILSSON 1916.

² CHAMBERS 1903. Száz évvel később egy hasonló szempontrendszer mentén vizsgálódik: TWYXCROSS–CARPENTER 2002.

³ HARRIS 2011.

⁴ BAHTYIN 2002, 88.

⁵ HARRIS 2006, 57; KINSER 2002.

⁶ HARMENING 1979, 121–145.

⁷ Ez tetten érhető a századelő nagy *Kalendae*-tanulmányaiban, például NILSSON 1916; SCHNEIDER 1920/1921.

san sikerült érvényesíteni a néprajzi és az ókortudományi szempontokat írásaiban.⁸ A Kalendae szokásait nemcsak középkori továbbélésük teszi érdekessé, hanem ősi eredetük is, amennyiben bizonyos elemei talán a rómaiakat megelőző helyi, kelta lakosságig vezethetők vissza.⁹ Meslin a Kalendaet mint római ünnepet vizsgálta annak köztársaságkori kezdeteitől.¹⁰ A legfrissebb monográfia, amelyben központi szerep jut a késő ókori ünnepeinek, Fritz Graf írása, aki egy új szemponttal jelentkezik, mikor a Kalendaet mint a birodalom keleti tartományaiban elterjedő római ünnepek egyikét vizsgálja.¹¹ A kiterjedt korábbi kutatásoknak köszönhetően jelentős számú forrásszöveg gyűlt össze, amelyekhez a XXI. századi kutatás már csak keveset tudott hozzátenni. Újdonságok felbukkanására leginkább a közép és késő bizánci korból számíthatunk, ezek közül néhány forrást a későbbiekben részletesen elemezni fogok, mint például Bīborbanszületett Konstantin *Ceremóniáskönyvének* egy részletét, másokat kései keletkezésük miatt (vizsgálatom fókuszában a IV–VII. század áll) csak röviden említek.¹² Bár kitérek majd a Kalendae továbbélésére is, elsősorban az ünnep eredetét vizsgálom, mivel a római újév a IV. század folyamán olyan mélyreható átalakuláson ment át és olyan sebességgel vált a birodalom legnépszerűbb ünnepévé, hogy a késő antik Kalendae Ianuariae lényegében új ünnepnek is tekinthető. E fejlődési folyamat feltárása nemcsak magának az ünnepnek a megértését segíti, hanem számos tanulsággal szolgálhat, amikor meg akarjuk érteni a keresztény római birodalom népi vallásosságát, illetve a pogány kultuszok esetleges továbbélésének lehetőségeit.

Újév a korai császárkorban

A Kalendae Ianuariae ünnepe nem előzmények nélkül tűnik fel, azonban jelentősége csak a keresztény császárok alatt nő meg annyira, hogy a birodalom legzajosabb népünnepélyévé váljék, amelyet nemcsak a latin nyelvű provinciákban ünnepelnek, hanem a birodalom teljes területén. A rómaiak számára az év kezdete legalább három különböző napra is eshetett a történelem különböző szakaszaiban. Hosszú ideig március 1-jén kezdődött az új év, és csak a köztársaságkor derekán került január 1-jére a konzulok hivatalba lépésének napja.¹³ A császárkorban ezen két dátum mellett gyakorlati jelentőséget kapott a szeptember 1., vagy korábban szeptember 21., amely az adó-

⁸ PUCHNER 1983, ennek átdolgozott változata: PUCHNER 2009a, 177–192.

⁹ ARBESMANN 1979; GRIEG 2017.

¹⁰ MESLIN 1970.

¹¹ GRAF 2015.

¹² Ilyen Ióséphos Bryennios egy szövege (OECONOMOS 1930) vagy Leone Allacci (ALLATIUS 1645) görög néphittel foglalkozó XVII. századi művének vonatkozó részei.

¹³ A március 1-jei újévről: MICHELS 1967, 97–99; SAMUEL 1972, 164–165; RÜPKE 1995, 193–197. Egyes források a márciusi évkezdetet összekapcsolják azzal a másik, sokkal hipotetikusabb állítással, mely szerint ez az ősi naptár mindössze 10 hónapos volt (Macrobius 1. 12. 3; Censorinus 20. 2–3.). Varro Kr. e. 116–127 körül már múlt időben beszél a március 1-jei újévről (Varro, *De lingua Latina* 6. 3.). Scullard szerint (SCULLARD 1981, 52) Kr. e. 153 előtt már január 1-jén kezdődik az év.

zásban jelentett új évkezdetet, s amelyet datáláshoz is használtak.¹⁴ Mivel úgy tűnik, hogy a köztársaságkor bizonyos szakaszaiban a konzulok június 1-jén foglalták el hivatalukat, ezt a dátumot is hozzáadhatjuk az előzőekhez, bár a nyári évkezdet meglete csupán hipotézis.¹⁵ A leghosszabb ideig érvényben lévő és a legnagyobb kultikus jelentőséggel bíró újévi dátum a január 1. volt, a január hónap kalendája, azaz Kalendae Ianuariae. Azonban e nap csak hosszú fejlődés után vált jelentős ünnepnappá.¹⁶

Igaz, ez a nap mindig is ünnep volt, de csak abban az értelemben, ahogy a legősibb naptárban minden holdhónap újholdja (Kalendae), a félhold (Nonae) és a telihold (Idus) ünnepnapokként volt feltüntetve. E határnapok már a Caesar-féle naptárreform előtt függetlenedtek a hold tényleges fázisaitól, és a Iulianus-naptárban állandó dátumokra kerültek.¹⁷ A januári Kalendae különleges jelentőségét az adta, hogy aznap léptek hivatalba az adott év konzulai, akiknek a nevét az évek megnevezésére használták, így a nap automatikusan az új év kezdőnapjává lett.

Ez az újév még a császárkor első felében is csak másodlagos jelentőséggel bírt a piros betűs napok sorában. A konzulok hivatalba lépése természetesen ünnepélyes keretek között történt, s ez – legalábbis Róma városában – valóban ünnepi jelleget kölcsönözhetett a napnak, azonban a naphoz kötődő családi ünnepségeket még nem jellemezte az az extravagáns pazarlás, amely később, a keresztény császárság évszázadai alatt, lépett gyakorlatba. Szinte teljesen hiányoznak az ünnep rítusaiból mindazok a szimbolikus elemek, amelyek a mediterrán kultúrák újévi jellegű ünnepeiben sok esetben kimutathatók. Ezek az újév megünneplését kozmogónikus keretek között értelmezik, vagy az átmeneti rítusokra jellemző szertartásokkal fejezik ki szimbolikusán az idő megújulását.¹⁸

¹⁴ Az úgynevezett *indictio*s rendszerhez: GRUMEL 1958, 193–202; BAGNALL–WORP 1978, 22–42; MEIMARIS 1992, 32–34; BLACKBURN–HOLFORD-STREVS 1999, 769–771. Valószínű, hogy az első tizenöt éves ciklus Egyiptomban kezdődött, Kr. u. 297-ben. Egyiptomban kezdete változó volt, a római *indictio* a VI. századtól ismert, és december 25-én vagy január 1-jén kezdődött. A Konstantinápolyi *indictio* első napja, melyet a Közel-Kelet más területén is használtak, legalább az V. század közepétől szeptember 1-jén volt. Grumel feltételezte, hogy ezt megelőzően, 312 és 462 között az *indictio* első napja szeptember 23. volt, Augustus születésnapja.

¹⁵ Ez a dátum egyes Liviusnál olvasható adatok alapján feltételezhető, ahol a történetíró június 1-jén hivatalba lépő konzulokról tesz említést: BRELICH 1955, 122; (=BRELICH 2008, 117–118): a február és július hónap ünnepeinek szoros párhuzamai alapján jut erre a következtetésre.

¹⁶ A Kalendae Ianuariae (kora) császárkori megünneplésének egyik legátfogóbb összefoglalását Meslin monográfiája nyújtja: MESLIN 1970, 22–50; emellett lásd még SCULLARD 1981, 51–54, aki főleg az államjogi vonatkozásokat tárgyalja, illetve W. FOWLER (1899, 277–278), aki a köztársaságkori naptárra koncentrált, csak a strená-adás szokását említi, egyébként nála a Kalendae Ianuariae mint ünnep nem létezik.

¹⁷ Lásd az előző fejezetet.

¹⁸ VERSNEL (1993, 79–88, 129–32 és passim) a felnőtté avatási rítusok motívumait ismeri fel egyes újévi ünnepekben. A babilóni epikus teremtményszó, az Enuma elish előadása az újévhez kapcsolódik. Igaz, az is tény, hogy egyes, a kutatásban tipikusan újéviként értelmezett ünnep naptári szempontból nem kapcsolódott az új év kezdetéhez, ilyen például az athéni Anthestéria (BURKERT 1983, 213–247).

A római *Kalendae Ianuariae* teljesen szekuláris ünnep, minden teológiai mélység nélkül. Ez alighanem a dátum megváltoztatásának a következménye: bár a konzulok hivatalba lépése, és néhány szorosan az év első napjához kapcsolódó rítus és hiedelem átkerült január 1-jére, az évkezdethez tartozó rituális elemek többsége a római vallás konzervativizmusának jegyében egyszerűen ott ragadt a március hónapban.¹⁹ Talán a legszembeszökőbb furcsaság, hogy a *Kalendae Ianuariae* előtt nem volt szilveszter. Megünnepelték az új évet, de semmi nyoma, hogy a köztársaság és a korai császárság korában elbúcsúztatták volna a régit. Szokatlan, hogy az ünnepnek nem volt neve, a *Kalendae Ianuariae* pusztán a dátum megnevezése, semmi esetre sem ünnepnév.²⁰ A képet árnyalja, hogy a január 1-jére kerülő újév gazdagodott is: a hónap *Ianus* istenről kapta a nevét, a kapuk s általában minden kezdet istenéről, akinek alakja nagyon is jól illik egy újévi ünnephez. A hónap azonban már korábban is *Ianus* nevét viselte, már akkor is, amikor csak a tizenegyedik volt a hónapok sorában. A nyilvánvaló ellentmondásokra nincs elfogadott válasz, talán valóban a késő ókori források szerzői látták helyesen, és nem két egymást időben felváltó kalendáriumi struktúráról van szó, hanem egymás mellett, párhuzamosan létező rendszerekről.²¹ A kérdés eldöntésére a források hiányában nincs lehetőség.

Az Augustus kori újév fő forrása Ovidius (Kr. e. 43 – Kr. u. 17) *Fastja*. A tanköltemény első könyvében maga *Ianus* isten, a hónap névadója számol be az ünneplés módjáról. Az újévhez kötődő szokások többsége az év első napjának ómenjellegén alapul, tudniillik amilyen az első nap, olyan lesz az egész év is. Ez volt az ok, amiért az újév nem volt munkaszüneti nap,²² mivel éppen azt akarták elérni, hogy az év egésze is szorgalmas munkában teljék. Ebből következik, hogy Ovidius korában az újévi ünnepségeket nem az a többnapos italozás és lakomázás jellemezte, mint ami az ókor végén. Erre igény sem igen lett volna, hiszen a *Kalendae Ianuariae* alig egy hét választotta el a *Saturnaliától*, amelyet a császárkorban három-, öt-, majd hétnapos dorbézolással ünnepeltek meg,²³ valamint nagyjából egybeesett a *Compitalia* ünnepével, amely ere-

¹⁹ MESLIN 1970, 11–12: március 1-jén gyújtották meg újra Vesta szentélyében a szent tüzet, bizonyos szentélyek kapuját ekkor koszorúzták meg babérágakkal, ami a magánházak esetében tipikus január 1-jei rítus volt (Ovidius, *Fasti* II. 640–656), március közepén volt *Anna Perenna* ünnepe, aki neve alapján egészen biztosan újévi istennő volt eredetileg.

²⁰ Hogy egy ünnepnek ne legyen saját neve, az még a római naptárban is egyedülálló. Más ünnepek esetében a határnap megnevezéséhez (*Kalendae*, *Nonae*) valamilyen jelző járult, ilyen volt a *Nonae Caprotinae* nevű júniusi Iuno-ünnep (= 'kecskefügés *Nonae*', az ünnepen kulcsszerepet játszó fügefáról), vagy a szintén júniusi *Kalendae Fabariae*, 'babos *Kalendae*', mivel babot ajánlottak fel az isteneknek. A *Kalendae* szót maguk a rómaiak anakronisztikus módon a görög nyelvből, a görög *kaleō* ('hívni') igéből eredeztették: Varro, *De lingua Latina* VI. 27, Macrobius I. 15. 9–11.

²¹ Emellett érvel például RÜPKE 1995, 193–197. S. STERN (2012, 208) a jelenség kapcsán analógiaként említi a közel-keleti naptárakat, ahol a többszörös évkezdet jelensége szintén ismert.

²² Ovidius, *Fasti* I. 167–168. Columella szerint a jó földműves január első heteiben egyáltalán nem dolgozik, kivéve január 1-jét, amikor valamit dolgozik, kifejezetten a jó előjel kedvéért (*auspicandi causa*): Columella 11.98. MESLIN 1970, 37.

²³ A *Saturnaliához* összefoglaló jelleggel lásd FOWLER 1899, 268–273; LATTE 1960, 254–255; SCULLARD 1981, 205–207; VERSNEL 1993, 136–227; DOLANSKY 2011a.

detileg mozgó ünnep volt, de dátuma a császárkorban január 3-án rögzült, s ami a szegényebbek és különösen a rabszolgák népszerű ünnepe volt.²⁴

A Kalendae Ianuariae fő eseménye a konzulok ünnepélyes felvonulása volt a Capitoliumra, ahol áldozatot mutattak be Iuppiternek, de ez csak Róma városa számára jelentett látványosságot.²⁵ A légiók számára ez volt a hűségeskük megújításának napja.²⁶ Január 2-ához nem kötődtek ünnepek, mivel a Kalendae, a Nonae és az Idus utáni napok baljóslatú napnak számítottak.²⁷ Az újévi ünnepekhez lazán kapcsolódott a 3-ai Vota publica. Ezen a napon a konzulok a császár és a birodalom üdvéért mutattak be áldozatot.²⁸

A magánjellegű események többségének célja a jó ómenek biztosítása. Az emberek jókívánságokkal üdvözölték egymást,²⁹ édességeket ajándékoztak, aszalt fügét, datolyát, mézet – ezek is előjelnek tekinthetők, a télen elérhető édességekkel kívánták megédesíteni a következő évet.³⁰ Tipikus ajándék volt még az agyagmécses, innen jön az ünnep egy ritkán használt megnevezése: 'mécseses Kalendae', *Kalendae Lucernariae*.³¹ Szintén előjelként ajándékoztak pénzt.³² Ovidius még tudta, hogy ez eredetileg nem extravagáns pénzajándékokat jelentett, hanem egyetlen pénzérmét, ami hagyományosan a legkisebb rézpénz, egy *as* volt, amelynek egyik oldalát Ianus képe, a másikat egy hajó díszítette. Igaz, már Ovidius is megjegyzi, hogy a mai világban az emberek jobban örülnek a nem jelképes értékű aranypénznek. Leginkább erre a pénzajándékokra használják a *strena* megnevezést, amely eredetileg a korábbi, márciusi évkezdethez kötődött, és valószínűleg nem pénz volt, hanem zöldellő ág, leginkább babérág.³³ A *strena*

²⁴ *Compitalia*: FOWLER 1899, 279–280; LATTE 1960, 90–91; SCULLARD 1981, 58–60. Ehhez az ünnephez ludi is tartozott, ez az a lóverseny, amely az újévi ünnepek része lett még olyan területeken is, ahol a Compitaliát soha nem ismerték. A Compitalia a *larok* ünnepe volt, a család jólétét biztosító név nélküli házi isteneké.

²⁵ A konzulok beiktatásához kapcsolódó ceremóniákhoz: MESLIN 1970, 23–27; SCULLARD 1981, 52–54.

²⁶ GÁSPÁR 1982, 28, 42–43. A *sacramentum militaē*hez: Tacitus, *Annales* I. 8. 4, XVI. 22. 1; Tacitus, *Historiae* I. 55: *sollemni kalendarum Ianuarium sacramento*, illetve ennek a polgári lakosságra vonatkozó hűségeskü változatához: Plinius, *Epistolae* X. 52: *ius iurandum more sollemni*.

²⁷ MICHELS 1967, 65; MESLIN 1970, 43; RÜPKE 1995, 564, 6. jegyzet. A releváns szöveghelyek: Varro, *De lingua Latina* VI. 29. „dies postridie Kalendas Nonas Idus appellari atri, quod per eos dies nihil novi inciperent” (a Kalendae, Nonae, Idus utáni napot feketének hívják, mert ezekben a napokban semmi új vállalkozásba nem kezdenek); Macrobius I. 15. 22; I. 16. 21–24; Livius VI. 1. 11–12; Gellius V. 17. 1–2; Ovidius, *Fasti* I. 58. Emellett az a hagyomány is érvényesülhetett a 2-a diszkreditálásában, hogy eredeti, római ünnep nem esett páros napra, mivel a páratlanokat kedvezőbbnek tartották.

²⁸ Úgy tűnik, hogy a Vota publica pontos dátuma január 3. mellett január 1. is lehetett: MESLIN 1970, 31. A Votához lásd még Livius XXI. 63; Tacitus, *Annales* XVI. 22; Plinius, *Epistolae* X. 35; Suetonius, *Nero* 46. A VI. században: GRAF 2002, 441.

²⁹ Ovidius, *Fasti* I. 175–176; MESLIN 1970, 38–39.

³⁰ Ovidius, *Fasti* I. 185–186; MESLIN 1970, 42.

³¹ MESLIN 1970, 44; MARIOTTI 1978; CHAMPLIN 1987, 176. Az újévi mécsesek a tényleges régészeti anyagban is megjelennek: HERES 1972, 182–193.

³² Ovidius, *Fasti* I. 189.

³³ DEUBNER–KRETSCHMER 1910; MESLIN 1970, 40.

ajándékok körforgásába a császár is bekapcsolódott saját ajándékaival, mint ezt a császáréletrajzok tanúsítják.³⁴

Az első szöveghelyet, ahol keresztény szerző említi az ünnepet, a szigorú *Tertullianus*nál találjuk, két rövid megjegyzésben, ahol a keresztények számára tilalmas ünnepeket sorol fel.³⁵ A *strena captanda* ('*strena*-ajándékok hajhászása') néven a Kalendaera utal. A másik helyen *Ianuaria*ként hivatkozik ugyanerre az ünnepre. Tertullianus szavaiból nem tudjuk meg, hogy mennyire volt ez fontos ünnep a birodalom lakóinak életében, csupán azt, hogy saját környezetében, vagyis a római Észak-Afrikában megülték, illetve hogy a keresztények részvételét helytelenítette. Azaz már a II. század keresztényeinek egy része sem gondolta, hogy vét hite ellen, ha *strena*-ajándékot ad vagy elfogad. Mivel Tertullianus igen rigorózus, ha egy szokást pogánynak kell minősíteni, az ő megítélése semmit sem mond arról, hogy az ünnep külsőségeiben, így például az áldozatbemutatók rendjében milyen módon érvényesült a politeista vallási háttér.

A Kalendae a késő császárkorban. Naptári források

A Kalendae jelentősége a Konstantin utáni időkben nő meg látványosan, és ebben a korban kezdenek sűrűsödni forrásaink is. Talán egyetlen másik ókori ünnepről sem rendelkezünk ekkora forrásanyaggal, még ha a források többségét az ünneppel ellenséges keresztény szentbeszédek alkotják is. A pogány ünnepek közül messze a legtöbb feddést a Kalendae Ianuariae kapja, több teljes homília szól csak erről a kérdésről: Ióánnés Chrysostomos, Asterios és Szent Ágoston egy homíliája, Torinói Maximus, Arles-i Caesarius, Petrus Chrysologus két beszéde, emellett számos rövidebb megjegyzés különböző keresztény szerzőktől. A másik felet a pogány Libanios két beszéde képviseli. A forrásbőség eredményeképpen szinte ez az egyetlen olyan antik ünnep, amelynél lehetséges helyi variánsokat megkülönböztetni, esetleg még kronológiai változásokat is felvázolni. Hasonlót semmilyen pogány szokással kapcsolatban nem tapasztalunk. Mindez jelzi, hogy a Kalendae nem csupán túlélte a kultuszok betiltását, hanem éppen akkor az év legnagyobb nem keresztény ünnepévé vált, nem csupán a latin nyelvű régiókban, hanem a keleti, görög területeken is.

A Kalendae megünneplését csak kis mértékben érintették mindazok a hivatalos korlátozások, amelyek a pogány kultuszformákra vonatkoztak. A kultuszok betiltása azt jelentette, hogy az isteneknek szóló ünnepélyes áldozatok megszűntek a Kalendaen

³⁴ Suetonius, *Augustus* 57, *Uő*, *Tiberius* 34, *Uő*, *Caligula* 42. Császároknak kijáró *strena*: MESLIN 1970, 31–36.

³⁵ Tertullianus, *De idolatria* 10. (PG 1, 661–706). „Etiam strenae captandae et septimontium et Brumae et carae cognationis honoraria.” *Uo.* 14. „Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant et strenae, consonant lusos, convivia constrepunt.” (Mi, akiktől idegen a szablat, az újhold és az ünnepek, melyek valaha Istennek kedvesek voltak, részt veszünk Saturnaliákon, Ianuariákon, Brumákon és Matronalesokon, ajándékok és strenák cserélnek gazdát, játékok zaja és vendégségek ricsaja hangzik.)

is, de az ünnephez kapcsolódó szokások többsége vagy magánjellegű volt, vagy az állami reprezentáció szolgálatában állt. Alig pár évvel korábban, 389. augusztus 7-ről kelteződik Valentinianus, Theodosius és Arcadius császárok rendelete a munkaszüneti napokról, pontosabban a bírósági ítélkezés szünnapjairól. Ezek a következők: a kánikula és az őszi munkák időszaka, január Kalendaejének napjai, Róma és Konstantinápoly alapításának emléknapjai, a húsvét és az azt követő, valamint megelőző hét, valamennyi vasárnap, és a császárok születéséhez és trónra lépéséhez kapcsolódó ünnepnapok.³⁶ A dokumentum a naptár teljes krisztianizációjának jegyében fogant, a korra mégis jellemző, hogy a vasárnapot *dies Solis*nak, a 'Nap napja'-nak nevezi, a vasárnap régi, pogányok által használt nevén. A Kalendae esetében kifejezetten több napról beszél, a szokás által megszabott napokról („*Kalendarum quoque Ianuariarum consuetos dies*”), tehát nemcsak a január 1-je, hanem az ünnep teljes tartama alatt bírósági szünet volt. A Kalendae bekerülése erre a szűk listára az állami reprezentációban játszott fontosságát jelzi.³⁷

A jogi források után érdemes foglalkozni a naptári forrásokkal, még akkor is, ha ezek meglepően kevés információval szolgálnak. Két késő ókorból eredő naptár maradt fenn. A korábbi a *Philocalus-naptár* vagy *354-es év naptára*. A szöveg a címében is jelzett évre vonatkozik és akkor is készült. Keresztény megrendelő számára állították össze Rómában, ennek ellenére a naptári részben a keresztény elem csekély, ugyanakkor lényegében még teljes listát ad a régi római ünnepekről. Ebben semmi sem jelzi, hogy az év elejéhez speciális ünnep tartozna.³⁸ Január 1-jénél természetesen szerepel a Kalendae Ianuariae (*Kal. Ian.*) megnevezés, azonban ez csupán a nap megnevezése. A 2-a megjelölése: *dies Aegyptiacus*, azaz 'egyiptomi nap'. Ez a baljós napokat jelölő szókapcsolat a Philocalus-naptárban fordul elő első ízben, hogy aztán később, a középkori naptári babonák között jusson nagyobb szerephez.³⁹ A római naptárban

³⁶ *Codex Theodosianus* II. 8. 19. „Omnes dies iubemus este iuridicos. Illos tantum manere feriarum dies fas erit, quos geminis mensibus ad requiem laboris indulgentior annus accepit, aestivis fervoribus mitigandis et autumnis foetibus decerpendis. Kalendarum quoque Ianuarius consuetos dies otio mancipamus. His adiicimus natalitios dies urbium maximarum, Romae atque Constantinopolis, quibus debent iura deferre, quia et ab ipsis nata sunt. Sacros quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, in eadem observatione numeramus, nec non et dies solis, qui repetito in se calculo resolvuntur. Parens necesse est haberi reverentiam nostris etiam diebus, qui vel lucis auspicia vel ortus imperii protulerunt. Dat. VII id. aug. Roma, Timasio et Promoto coss.” A törvény (jogi) kontextusához és recepciójához: GRAF 2015, 105–127.

³⁷ Minthogy az ünnep ilyen jogi megalapozottsággal rendelkezett, GRAF (2012; 2015 passim) az egyházak támadásaiban már-már a polgári engedetlenség, sőt szinte az államellenes agitáció jelét látja. Maguk az egyházi szerzők éppen ezért nem magát a Kalendae utasítják el, hanem a hozzá kapcsolódó szokásokat, vagy morális alapon (italozás, szerencsejáték, túlzott ajándékozás) vagy doktrinális okokból (istenek megjelenítése, előjelek megfigyelése), és hallgatnak róla, hogy az újév ünnepi jellegét törvény deklarálja.

³⁸ A naptár szokásos megnevezése: a 354. év naptára (*Calendarium ad annum 354*) vagy Philocalus-naptár, a legfrissebb kiadás, bőséges kommentárokkal: DIVJAK–WISCHMEYER 2014, 205, 232–236. A szöveghez lásd még H. STERN 1953; SALZMAN 1990, 122. A két naptár szövege megjelent még: CIL I. (1863) 334–357 és PL 13, 675–688.

³⁹ HARMENING 1979, 165–168.

január 2-a *fastiként* szerepelt, tehát abban az archaikus időszakban, mikor a törvénykezés számára engedélyezett és tilalmas napok rendszere rögzült, még semmilyen rituális tilalom nem kapcsolódott hozzá, azonban később az úgynevezett *dies ater* közé sorolták, mint minden Kalendae követő napot; ezek baljós voltát a naptárak nem jelölték. Philocalus a január hónapnál a Kalendae, Nonae és Idus utáni napokat nevezi *dies Aegyptiacus*nak, tehát a név új, de maga a koncepció ősrégi. 3-án a *votorum nuncupatio* kifejezés szerepel, ami a *Vota publica* egy alternatív megnevezésének tűnik, és meglepő folyamatossággal élt tovább a keresztény korban is.⁴⁰ 3-ától 5-éig *ludi* zajlott, azaz cirkuszi versenyjátékok, ez eredetileg a *ludi Compitales* volt, a Compitalia ünnepéhez kapcsolódó versenyek. Ez az öt nap alkotta a Kalendae ünnepsorozatát.

Egy évszázaddal később keletkezett *Polemius Silvius naptára*, amely a 449. évre készült Galliában. Ez a pogány ünnepek közül már csak keveset ismer, elsősorban olyanokat, ahol az ünnepnév nem tartalmaz istennevet.⁴¹ Ebben a következőket olvashatjuk: január első napjánál a Kalendae egy görög nyelvből származó, és természetesen hamis etimológiáját adja meg, eszerint a szó a görög *kalein* ('hívni') igéből ered, mert ekkor hívták gyűlésbe a népet. 2-a *circus privatus*, 3-án és 4-én jelzi a *ludi Compitales*, s a 3-ánál megjegyzi, hogy *dies Auspicalium*: 'madárjóslatok napja', vagy egyszerűen 'jóslatok napja'. A *Polemius Silvius-naptár*ra egészében jellemző, hogy nemigen tudja mivel kitölteni a kalendáriumát, mint keresztény szerző erősen szelektál a pogány ünnepek között, de a helyükre felvenni mást nem tud. Másik sajátága, hogy egyes ünnepeknél röviden utal az ünnep eredetére, alapítási legendájára. Ez a Kalendae esetében sajnos hiányzik.

⁴⁰ A trullói zsinat 62. kánonja a VII. században még Βότα alakban a tilalmas ünnepek között nevezi meg, ami a latin Vota szó korrekt görög átírása, azonban a kánon megfogalmazói nyilvánvalóan nem értették a szót. Bíborbanszületett Konstantin a X. században január másodikához kapcsolódva beszél olyan ceremóniákról, illetve cirkuszi versenyekről, melyek a Vota leszármazottai lehetnek (*De caerimoniis* I. 72), azonban a cirkuszi játékok nem a Vota publica miatt kezdődtek január harmadikán, hanem azért, mert a Compitalia ünnepe is akkor kezdődött. Úgy tűnik, a Vota szó a görög nyelvi környezetben elvesztette eredeti jelentését, és egyszerűen a Kalendae harmadik napjának megnevezésére szolgált. Azt nem tudjuk, hogy történt-e kísérlet a késő ókorban, hogy a Votum nevet (= ünnepélyes, vallási fogadalomtétel) új, keresztény jelentéssel töltsék fel.

⁴¹ Kimondottan a szöveggel foglalkozik DULABAHN 1993-ban publikált doktori disszertációja, ezt nem sikerült megszereznem. SALZMAN 1990 és DIVJAK–WISCHMEYER 2014 is foglalkoznak ezzel a szöveggel, kontrasztba állítva a Philocalus-naptárral.

5. A Kalendae megünneplésének forrásai

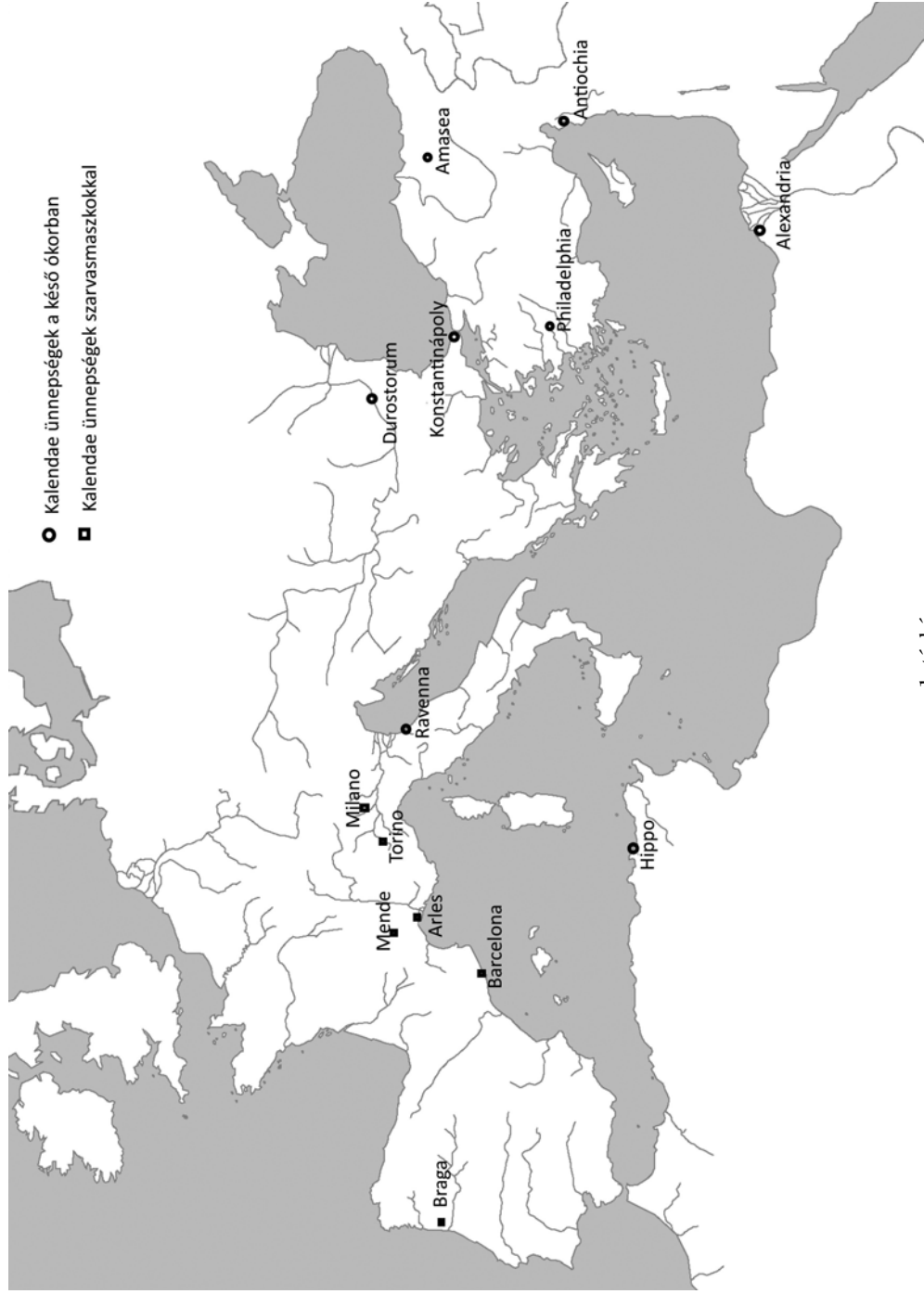
Az újévi ünnepek forrásszövegei közül elsőként két olyan szerzőt emelek ki, akik részletesen, leíró jelleggel mutatják be a Kalendae ünnepeit.¹ Az első az antiochiai *Libanios*, aki saját városa gyakorlatát írja le, s aki szinte egyedüliként képviseli a nem keresztény álláspontot. A másik az amaseai *Asterios* püspök, aki egy terjedelmes vízkeresztí szentbeszédben róttá meg híveit, amiért a Kalendae megünneplése távol tartotta őket a templomtól. *Asterios* úgy döntött, hogy az ünnep minden kis eleméről bebizonyítja, hogy pogány vagy erkölcstelen, s e retorikai taktikának köszönhetően olyan részletes leírását adja az ünnepnek, mintha hallgatóságát kíváncsi XXI. századi néprajzkutatók alkotnák, nem pedig olyan római polgárok, akik pár nappal korábban szem- és fültanúi, sőt résztvevői voltak a leírt eseményeknek. *Libanios* és *Asterios* szövegeit kevesebb mint egy évtized választja el egymástól időben, *Libanios* az Orontés-parti Antiochiában, a római Syria és az egész Kelet (Oriens) legfontosabb városában írt. Amasea a Fekete-tenger déli partján fekvő kisebb jelentőségű pontosi város.

Libanios (314 k.–393)

Libanios, a nagy antiochiai rétor élete végéig megmaradt pogánynak. *Iulianus* császárnak barátja volt, több beszédében is megemlékezett róla, ennek ellenére I. *Theodosius* alatt a *praefectus praetorio* címét is elnyerte.² Írásai a késő ókori városi kultúra és városi politika alakulásának kiváló forrásai. Tanítványai között keresztényeket is tudhatott, így

¹ A Kalendae Ianuariae főbb forrásszövegeit a XX. század elejére már összegyűjtötték, például TILLE 1899; CHAMBERS 1903; MÜLLER 1909; NILSSON 1916; SCHNEIDER 1920/1921; de a téma kutatástörténete ennél sokkal hosszabb múltra tekint vissza, a fő forrásokat már a XVII. századi Martin Lipennél megtaláljuk (LIPENIUS 1670), vagy a pogány régiségekkel általánosabban foglalkozó Caspar Sagittariusnál (SAGITTARIUS 1685). A kutatók főleg a latin nyelvű hagyományokra koncentráltak, kifejezetten a görög Kalendaeról szinte csak KALDELLIS 2012 ír, azonban az ő anyaggyűjtése kronológiailag korlátozott. Az 1. térkép a Kalendae Ianuariae ünnepségeinek ismert előfordulási helyeit mutatja.

² A *Libanios*-szövegeket Foerster, illetve Gibson kiadásából idézem. A *Kilencedik beszédnek* angol fordítása is megjelent: M. WRIGHT 2012, illetve. a *progymnasma* egy magyar fordítása: BOLONYAI 2001, 246–249. *Libanioshoz* és a korabeli Antiochiához: PETIT 1955; LIEBESCHUETZ 1972; CRIBIÖRE 2007.



1. térkép

például Aranyaszájú Szent Jánost, aki még Konstantinápolyba kerülése előtt tartott egy beszédet az újévi ünnepségek ellen – Libanios beszéde talán válasz erre a homíliára.³

Libanios két írása szól az újévről, az egyik a *Kilencedik beszéd (Oratio IX.)*, mely a Kalendae ünnepének dicsőítése, tehát műfaji szempontból a bemutató beszéd egy altípusa. A *Kilencedik beszéd* meglehetősen pontossággal datálható, ugyanis Libanios utal arra, hogy a törvény már nem engedélyezi az isteneknek bemutatott áldozatot. A törvényi tilalom 391-ben lép életbe, Libanios 393-ban meghal, így a beszéd valószínűleg 392. január 1-jére, esetleg 393. január 1-jére datálható.⁴ A másik szöveg a *Progymnasmata* című gyűjteményében található.⁵ A *progymnasmák* az iskolai oktatásban alkalmazható különféle tárgyú mintabeszédek, a beszéd a leíró, bemutató beszéd, azaz az *ekphrasis* egyik mintaszövege, azok között is az ötös számú.

Bár nem zárható ki, hogy a beszéd megírásának apropóját Aranyaszájú Szent Jánosnak az ünnep elleni kirohanása adja, egyik szöveget sem olvashatjuk a Kalendae közvetlen apológiájaként, védőbeszédként, hanem ezek ténylegesen bemutató-dicsőítő beszédek. A szövegek leíró jellegűek, és egy pillanatig sem tagadják, hogy a zajos fesztivál számos eleme sokaknak okozhatott tényleges bosszúságot, kellemetlenséget. Libanios sem érveléssel, sem retorikai eszközökkel, például szóválasztással nem igyekszik tompítani ennek életét. Szerinte a Kalendae hangos, sokan részegednek le a sárga földig, töméntelen pénzt költenek ajándékokra, bár talán ők maguk semmit sem kapnak, azonban a lényeg az, hogy az emberek mindebben örömet lelik. Mindkét szöveg jelzi ezt a paradoxont, amit talán tekinthetünk az egyházi kritikára való reflexiónak: valóban, az ünnep nem józan, nem erényes, még csak nem is igazságos, azonban mégis mindenkit boldoggá tesz. A *Kilencedik beszéd* megszemélyesíti az ünnepet, a Kalendae úgy hat, mint valami természeti erő, vagy akár egy természetfeletti istenség, mely magával ragadja az emberek elméjét, és kiforgatja őket hétköznapi valójukból. Mit árul el a *Beszéd az ünnepről*?

a) Az ünnep egy nagy *daimón*nak van szentelve, akit Libanios nem nevez meg (*Oratio IX. 1.*). A Kalendae istene eredetileg bizonyosan a római Ianus volt, aki azonban a görög nyelvű keleten ismeretlen. Libanios korát és társadalmi helyzetét mérlegelve Graf úgy gondolja, hogy a kérdéses daimón vagy a császár, vagy Iuppiter.⁶ Ezeknél kézenfekvőbb a negyedik alternatíva, hogy ez az isten a római Saturnus, avagy görög nevén Kronos. A római naptár december 17-én ünnepelte a *Satunaliát*, amelynek több elemét magába olvasztotta a Kalendae is, így az extravagáns ajándékozást, a szolgálknak adott szolásszabadságot stb. A VI. századból egyértelmű forrásunk van rá, hogy a Kalendae istenének Kis-Ázsiában Kronos-Saturnust tartották.⁷

b) A bevezetés egy félmondata arra látszik utalni, hogy az ünnep, legalábbis annak bizonyos aspektusai, például az ünnep grandiozitása, újnak mondható: „megfelelkez-

³ GRAF 2015, 137 nem zárja ki ezt a lehetőséget, annak ellenére, hogy a szövegszerű párhuzamok hiányoznak.

⁴ GRAF 2015, 129; illetve először: SCHMID 1916.

⁵ Mindkét szöveg teljes fordítása megtalálható a könyv *Függelékében*.

⁶ GRAF 2015, 133.

⁷ Lydos, *De mensibus* 4.2.

tünk egy ilyen jelentős ünnepről, pedig tudjuk, hogy az előttünk élők közül egyesek ezt nem tapasztalhatták meg”.⁸ A megjegyzés célja, hogy magyarázatot adjon, miért szükséges a beszéd megírása: a retorika nagy klasszikusainak még nem volt módjuk rá, hogy dicsőítő beszédet írjanak az ünnepről, hiszen az egyszerűen ismeretlen volt, vagy sokkal kisebb volumenű, mint Libanios korában. Az „előttünk élők” megfogalmazásból nem állapítható meg, hogy az egy-két nemzedékkel korábbi, vagy akár fél évezreddel régebbi rétorokra gondol. A mi szempontunkból e megjegyzés azért fontos, mert jelzi, hogy Libanios érzékelte az ünnep változásait.

c) Az ünnepet az egész Római Birodalomban megülik (*Oratio* IX. 4.). Az *ekphrasis* is hangsúlyozza ugyanezt: a Kalendae az egyetlen Libanios által ismert ünnep, amelyet mindenhol megtartanak. A keresztény egyházatyák mindig az ünnepség lokális változatai ellen kelnek ki, azonban beszédek mennyisége, valamint keletkezési helyeik, Kis-Ázsiától a mai Portugália területéig, jelzik, hogy Libanios ezen a ponton aligha tévedett: a római újévet az egész birodalomban megülték. Ez az elterjedtség nem magától értetődő. Az ókor ünnepi naptárai mindig lokális, városhoz, esetleg régióhoz kötődő naptárak, nem szükségszerű, hogy akár a szomszédos települések ünnepei közelebbi hasonlóságot mutassanak. Róma mint birodalom számára fontos volt, hogy közös rítusok révén valamiféle kultuszközösséget hozzon létre, de ezt a célt a császárok emlék-ünnepei szolgálták, születésnapok és trónra lépési évfordulók, elhunyt és istenné avatott császárok ünnepei, nem pedig az etnikusan római vallási ünnepek terjesztése. Így a Kalendae megjelenése a provinciákban váratlan fejlemény. Valójában még az sem egyértelmű, hogy mindenütt újévi ünnepként funkcionált-e. A római adminisztráció ugyan a saját naptári rendszerét használta, de ez nem szüntette meg az ősbibb, helyi naptárakat, melyek eltérő hónapneveket ismertek, melyek kezdete nem okvetlenül esett egybe a római hónapokéval, és az évkezdést sem okvetlenül télen volt.⁹

d) Libanios hangsúlyozza, hogy az ünnep természetes része a költekezés, a piacok forgalma soha nem akkora, mint a Kalendaen. A pénzt részben az ünnep méltó megünneplésére fordítják, tehát a család számára készülő lakomára. Libanios többször említi a drága élelmiszereket, s hogy még a szegények is igyekeznek az elérhető legjobb étekkel jóllakni (*Oratio* IX. 6.; *Ekphrasis* V. 3–4.). A másik, és valószínűleg költségesebb cél az ajándékozás. Libanios szavai szerint a föld megtelik *timével* (*Oratio* IX. 8.): megbecsüléssel, tisztelettel. Az előkelők ajándékokat adtak egymásnak, alárendeltjeiknek, az alárendelt feljebbvalóiknak. Libanios pozitívan mutatja be a szokást: az emberek egyként örülnek, amikor kapnak és amikor adnak, sőt – rejtélyes módon –

⁸ „ἑορτῆς τοσαύτης ἡμελήκαμεν, καὶ ταῦτα εἰδότες τῶν πρὸ ἡμῶν τινὰς τοῦτο οὐ πεπονθότας” (*Oratio* IX. 2.)

⁹ S. STERN 2012, 234: a seleukida naptár alapvetően a babiloni naptár rendszerét veszi át úgy, hogy közben makedón hónapneveket használ. Az újév időpontja megváltozik, míg ez Babilonban tavaszra esett, addig a seleukida naptárakban őszre, és az első hónap a Dios hónap lesz. Ez a rendszer érvényesült Antiochiában is. S. STERN (2012, 236–237) listát ad azon kis-ázsiai és közel-keleti városokról, ahol ez az őszi évkezdést bizonyítható. Arabia provincia az egyetlen régió a mai Közel-Keleten, ahol úgy tűnik, fennmaradt a korábbi, tavaszi újév. A rómaiak télközepi újéve kevés hatást gyakorol ezekre a rendszerekre.

az is boldog, akinek nem jutott ajándék (*Oratio* IX. 9.). Az ajándékozás arra tanít, hogy az ember ne ragaszkodjon túlságosan a pénzhez, hanem könnyen kiadja a kezéből.

A kalendaei ajándékozás a mi karácsonyunkkal való felületes hasonlóság ellenére eltérő motivációjú, elsődleges célja a társadalmi kohézió erősítése, a társadalmon belül meglévő hivatali, üzleti és egyéb kapcsolatok artikulálása kifelé, a források nem utalnak rá, hogy a családon belül is ajándékoztak volna. Az utak megtelnek áruval a városban és vidéken is – ezt Libanios többször hangsúlyozza, s úgy tűnik, hogy az ajándékok szállítása nyilvános módon történt, hogy a nagyközönség számára is egyértelműen megmutassa az ajándékozó gazdagságát és nagyvonalúságát. Az ajándékok mibenlétére vonatkozóan nem kapunk utalást, a hagyományos ajándékok, a füge és a datolya Libaniosnál nem szerepel. Az *Ekphrasis* olyan árukról, ajándékokról beszél, melyek az asztal fényét emelhetik (*Ekphrasis* V. 5.): ez valószínűleg nem élelmiszerekre utal, hanem étkészletekre. Korábban, a Saturnáliák ünnepén, az ezüstmű tipikus ajándék volt. A görög nyelvű szövegekben többször előfordul az *argyron* ('ezüst') szó, ez a Kalendae kontextusában inkább vonatkozhat ezüsttárgyakra, mint -pénzre, mert az ajándékozott pénzmérték esetében inkább aranyról beszélnek, de az elkülönítés nem mindig lehetséges. Libanios – és Libanios egyedül – az ajándékok mellett vendéglátásról is beszél, azok számára, akik egyik városból a másikba, vagy vidékről jönnek fel a városba, esetleg „vidékről vidékre” utaznak. Eszerint a Kalendae ugyanolyan nagy utazással és népmozgással járt, mint a mai karácsony, de ennek okairól Libanios nem beszél, tehát nem tudjuk, hogy a családok távol élő tagjai keresték-e fel egymást, vagy – a szöveg alapján ez is lehetséges – szokás volt az ünnepre érkező idegenek vagy távoli ismerősök befogadása. Az ajándékozás meghitt, baráti jellegét hangsúlyozza Libanios azzal, hogy még a császár is saját kezűleg díszíti fel ajándékait (*Oratio* IX. 15.). Ez azt is jelenti, hogy az ajándékok esetében a csomagolás is fontos volt.

Libanios, a retorika tanára számára öröm, hogy erre a napra esik a tandíjak kifizetése. Az *Ekphrasis* megfogalmazása szerint ez „tés heortés heneka”, 'az ünnep kedvéért' történik, esetleg az ünnepre tekintettel (*Ekphrasis* V. 9.). A tandíjfizetésekről a *Beszéd*ben is említést tesz, egy nyakatekerten metaforikus mondatban (*Oratio* IX. 16.). Ezek a rövid megjegyzések fontossággal bírhatnak a Kalendae pénzmozgásainak megítélésénél. A bérmunka az ókoriak számára a megélhetésnek egy kevésbé tiszteletreméltó formája volt, olyasmi, ami veszélyesen közel esik a rabszolgasághoz, hiszen aki bért kap, egyszersmind függő helyzetbe is kerül.¹⁰ A *Beszéd*ben Libanios is csak virágnyelven szól a tandíjfizetésről mint az „aranyalmák leszüreteléséről”, bért kapni nem elegáns dolog. A bérből és fizetésből élő csoportok legmagasabb presztízsű tagjai, a császári adminisztráció hivatalnokai alapvetően egy katonai szisztémán belül dolgoz-

¹⁰ A munka és megítélése: DREYER 2006, 157; LAES 2011. Egy *locus classicus* a tiszteletreméltó és kevésbé tiszteletreméltó megélhetésekről: Cicero, *De officiis* I. 150–151. A bérből élő értelmiségi életének karikatúráját nyújtja Lukianos: *Peri tón en mισθό συντόν* (magyarul: Akik bérért elszegődtek) című szatírája.

tak, katonai rendfokozatokban, így fizetésük lényegében zsold volt, nem bér.¹¹ A jogászok, tanárok, orvosok és egyéb magas státuszú értelmiségiek esetében viszont bizonyos kellemetlenséget okozhatott, hogy a pénz, amiért dolgoznak, végső soron bér, akár egy egyszerű napszámos díja. Ezt a szociális frusztrációt enyhíthette, ha a fizetést a Kalendaeval kapcsolták össze, így a tandíj végső soron ünnepi ajándéknak minősült. Ez talán még azzal a haszonnal is járt a fizető fél számára, hogy nem kellett még külön kalendaei ajándékokról is gondoskodnia.

e) Az ünnep feloldja a hétköznapi korlátozásokat, nemcsak a takarékoság, hanem az evés-ivás kérdésében is. Akik a sárga földig leisszák magukat, és a következő napot ágyban töltik, másnaposságukat kúrálva, nem érznek büntudatot, és nem teszik ki magukat közmegvetésnek, hiszen csupán az ünnep parancsának engedelmeskedtek, még ha nem is bölcs módon (*Ekphrasis* V. 9.; *Oratio* IX. 7.).

f) Az eddigiek után aligha meglepő, hogy a Kalendaeen nincs helye munkának. Ez éles váltás a korábbi századokhoz képest; Ovidius korában az újévi munka éppen a nap előjel volta miatt volt szükséges, az ókor végén ugyanezért tilos. Mint Libanios írja: ha minden nap olyan volna, mint a Kalendae, senkit se érdekelnének a Boldogok Szigeteiről szóló történetek. Libanios a kalendaei munkaszünetet az első fecske érkezésével hasonlítja össze:¹² az is öröm, de nem akasztja meg a munkát. Mark Wright angol nyelvű fordításában a fecske (*chelidón*) helyére fülemüle kerül, azonban Libanios a madár fel említésével nem általában a madárdal bájos voltára utal, vagy a hajnali madárdalra, mely bármily kellemes, de azért jobb a hajnalt munkátlanul végigaludni.¹³ Itt egy másik ünnepre, a *Kalendae Martiae*ra történik utalás, melyet a *Kalendae* név párhuzamba állít az újévvél, s amelyet mint tavaszköszöntő ünnepet a fecskék hazatérésével kapcsoltak össze.¹⁴ Libanios megjegyzéséből arra következtethetünk, hogy a Kalendae Martiae bár népszerű ünnep volt, nem járt együtt munkaszünettel. Az ókorban az állam nem szabályozta a munkaszüneti napok kérdését, a fentebb idézett IV. századi törvény csak a bírósági szünnapokról rendelkezett.¹⁵ A nem állami alkalmazottak esetében a munkaszüneti napok kérdését egyéni munkaszerződések rögzítették, ezt látjuk például a római kori Egyiptom inasszerződéseiben, ahol a szerződések még az adott földrajzi területen belül is eltérő ünnepekre biztosítanak munkaszünetet.¹⁶ Libanios korában a legtöbb városi munkavállaló számára valószínűleg a Kalendae napjai jelentették a leg-hosszabb összefüggő időszakot, amikor nem kellett dolgozniuk.

¹¹ Az adminisztrátorok katonai státuszához lásd PALME 1999, 101–102; JONES 1949, 49. Hogy mennyire tudatában voltak az adminisztráció tagjai ennek a helyzetnek, azt egyértelművé teszi a VI. századi Ióánnés Lydos római hivatalokról írott munkája (*De magistratibus*), és különösen ennek önéletrajzi fejezetei, melyekben Lydos konzekvens katonai terminológiát használ. (Magyar fordítása: TÓTH 2011b; BANDY 1983; CARNEY 1971, 77–84.)

¹² *Oratio* IX. 10. „ἦδὺ μὲν γὰρ καὶ ἡ πρώτη χελιδὼν, ἀλλ’οὐ κωλύει πονεῖν”. („Hiszen örömmel tölt el az első fecske is, de az nem akasztja meg a munkát.”)

¹³ M. WRIGHT 2012.

¹⁴ Lásd a 9. fejezetet.

¹⁵ Lásd 4. fejezet 36. lábjegyzet, *Codex Theodosianus* II. 8. 19.

¹⁶ BERGAMASCO 1995, 129, a szóban forgó papiruszok: P Fouad I.37, P Oxy. XLI 2971, P Oxy. IV.725, P Oxy. XIV 1647, P Oxy. XXXI 2586.

g) A Kalendaen megszűnnek a társadalmi különbségek, legalábbis a hétköznapiakra jellemző szigorú fegyelem eltűnik (*Ekphrasis* V. 11.; *Oratio* IX. 11–12.). A lustálkodó rabszolgát nem büntetik meg, még ha kockázással is tölti idejét – a legális szerencsejáték is a Kalendae része volt. A gyerekeknek nem kell tartaniuk a tanároktól és a szigorú tanítóktól. Nincs bíraskodás, és még a börtönökbe is beszivárog a Kalendae vidámsága (*Oratio* IX. 12.).

h) Az ünnepen mindenki vidám, a börtönök rabjai mellett Libanios másik példája: még a fiát gyászoló apa is megvigasztalódik kissé ezeken a napokon, a családokon belüli feszültségek, viták elsimulnak (*Oratio* IX. 13–14.).

i) A beszéd zárása az ünnep hivatalos csúcspontja: a konzulok ünnepélyes hivatalba lépése, illetve az istenek áldozatai, melyeket a törvény a közelmúltban megtiltott (*Oratio* IX. 18.). A konzulok Konstantinápolyban léptek hivatalba, az áldozatok betiltásával az ünnep „hivatalos” „állami” jellege Antiochiában, ha nem is szűnt meg teljesen, de csökkent, és Libanios előre sejthette, hogy az ünnep egészére ez vár majd, ez magyarázza a szöveg nosztalgikus hangvételét: a szerző érzi, hogy a bemutatott jelen hamarosan múlt lesz.

A *Progymnasmatában* található mintabeszéd számos további információval egészíti ki az előző szöveget. Ebben Libanios az ünnep eseményeinek időrendben történő bemutatása mellett dönt, s így ez a mintabeszéd az egyetlen ókori forrás, amely részletesen és az események sorrendjében, pontos időpontokkal mutatja be a fesztivált. A szerző az előkészületek bemutatásával indít, az ünnepi várakozással, vásárlással (*Ekphrasis* V. 3–5.).¹⁷ Már az ünnep közeledte is örömmel tölti el az embereket. Az ünnep kezdetén mindenki vásárol, tiszta ruhát ölt. December 30-án keresztülviszik a városon az ajándékokat – ez a *Kilencedik beszéd*ben is említett esemény még a vásárlás és a készülődés része, az ajándékozáásra később kerül sor. A szöveg egyértelművé teszi, hogy az egész éjszakai mulatozás az ünnep előestéjéhez, tehát a tulajdonképpeni szilveszter éjszakához kötődik (*Ekphrasis* V. 6.). Itt olvasunk először arról, amit a keresztény szerzők később annyira elítéltek, hogy a mulatozók bekopognak az ajtókon, és nem hagyják aludni az embereket – amit azok inkább nevetéssel, mint rosszállással fogadnak. A *katatóthazusi* ige (*Ekphrasis* V. 6.) ’csúfolódás’-t jelent, de a szöveg nem magyarázza el pontosan, hogy mi történik.

Az egész éjszaka tartó utcai tánc és ének után virrad fel a tulajdonképpeni Kalendae napja. Hajnalban a kapukat babérágakkal vagy más zöldellő növényvel koszorúzzák meg. Az ajtók újívi megkoszorúzása valamilyen örökzölddel, elsősorban babérrel, régi szokás, és még évszázadokig az ünnep fontos része marad. Ugyanakkor kora hajnalban egy fontos és kissé rejtélyes szertartásra is sor kerül. A *hippotrophos anér*, a ’lónevelő férfi’ nagy kísérettel és kis fáklyák (*lampadion*) fénye mellett a templomokhoz vonul, míg kísérete pénzt szór a tömegbe (*Ekphrasis* V. 7.).¹⁸ A fényekből ítélve még nem kelt

¹⁷ Az ünnepek és a vásárok között gyakran van kimutatható kapcsolat: BELAYCHE 2009, 190; MACMULLEN 1970, 335–336; DEBORD 1982, 11–17.

¹⁸ A pénzszerzés (*sparsio*) szokásához: NIBLEY 1945. A kalendaei konzuli *sparsio*hoz: MESLIN 1970, 59–61. A Vota publica esetében ehhez speciális érmeket is vertek: ALFÖLDI 1937a; ALFÖLDI 1937b.

fel a nap, a résztvevők nem alvással töltötték az éjszakát. A jelenetet a tömeg részéről *euphémia* kíséri. A szó problematikus, a 'jó' jelentésű *eu-* előtag és egy 'beszéd'-et jelentő *phémi* ige összetételével képzett főnév, amelyet a szótárak időnként *áhítatos csendként* értelmeznek. E. Gödde bizonyította,¹⁹ hogy a rituális *euphémia* sohasem csöndet jelent, hanem mindig is szavak használatát, artikulált hangadást, rituális akklamációt. Szövegünk esetében a tömegbe szórt pénz már eleve kizárja, hogy a jelenet tiszteletteljes némaságba burkolózzon, a jelenlevők éljenezve követik a menetet, s ez az éljenezés Libanios számára rituális/szagrális jelleggel bír, ezért használja az *euphémia* főnevet.

Az *Ekphrasis* szövegében még legális az áldozatbemutatás, amelynek célja győzelmet kérni a lovak számára az istenektől, hiszen két nap múlva kezdődnek a Compitalia lóversenyei. Az előbbi mondat még egyes számban *hippotrophos*ról beszél, egy darab lótenyésztőről, a következő mondat azonban már többes számban a versenylovak neveleiről. Az áldozatbemutatás után a lótenyésztők találkoznak a városvezetéssel, azaz az *archónokkal*, és a *bulé*, a városi tanács tagjaival, és aranyakat adnak a hivatalszolgáknak (*hypéretés*), az önkormányzat alacsonyabb rangú tisztviselőinek, s ugyanezt teszik a *bulé* tagjai is, majd ők egymást is aranyakkal ajándékozzák meg. Az *archónnak* nevezett tisztviselők gyakorlatilag a város polgármesterei, latin terminussal *duumvirek* – a szöveg szerint is valószínűleg ketten vannak. A *bulé* a városi *senátus*, a *curia*.²⁰ A jelenetet az teszi rejtélyessé, hogy Libanios nem árulja el, kik ezek a lótenyésztők, s miért bírnak ekkora fontossággal a város számára.

Liebeschuetz a Libanios-szöveg elemzésekor feltételezi, hogy ők is a városi tanácsosok közé tartoztak, ők voltak azok a *curialisok*, akik lovakat ajánlottak fel a versenyekre.²¹ Ez azonban korántsem egyértelmű. A jelenet többi szereplője, az *archónok* és a *bulé* korrekt, precíz titulusaikkal szerepelnek, míg a lótenyésztők csupán mint „lónevelő” (*hippotrophos anér*), illetve körülírással: lovakat a versenyekre tenyésztő (személyek) (*οἱ τοὺς ἵππους ἐπὶ ταῖς ἀμύλλαις τρέφοντες*). Az antik civilizációkban mindig is a népszerűsítés egy hatékony módja volt elvállalni egy nagy ünnepség látványosságainak finanszírozását, ez kortól és helytől függően történhetett önkéntes alapon, de lehetett kötelező is. Akárhogyan is történt, ez a szponzoráció dicsőséget jelentett, s együtt járt valamilyen megtisztelő titullussal is.²² Teljesen érthetetlen, hogy Libanios miért használ körülírást, ahelyett hogy a korrekt titullussal élne – kivéve, ha nem volt ilyen titulus, és a lónevelő férfiaknak nem volt szoros kapcsolatuk a *curialisok* osztályával, és a díszes felvonuláson valóban csak mint hivatásos versenylovaknevelők vettek részt.

A lóversenyei, pontosabban kocsiversenyei nagy fontossággal bírtak a római kultúrában, s még nagyobb a bizánci korban, ezeknek a szervezése és finanszírozása azonban eltért a görög szokásoktól. A császárkor egészében a cirkuszi lóversenyeken két

¹⁹ GÖDDE 2003, 27–30; illetve egy teljes könyv formájában: GÖDDE 2011, 4–17. Bár Gödde a görög irodalom archaikus és klasszikus kori szerzőire építi bizonyítását, érvelését a római korra is elfogadják, például CHANIOTIS 2009, 119.

²⁰ LOMAS 1993, 150; LIEBESCHUETZ, 1972, 101–105.

²¹ LIEBESCHUETZ 1972, 229.

²² Alan CAMERON 1976, 6, 13; PETIT 1955, 124.

„szín”, a kékek és zöldek versengtek, kiegészülve két alárendelt színnel, a vörössel és a fehérrel, ezek lovait és versenyzőit a két fő szín versenyzistái állították ki. A Kelet-római Birodalom területén az V. századtól kezdődően a cirkuszi drukkerek csoportjai, „pártjai” olyan szervezettséggel és erővel bírtak, hogy bármikor képesek voltak városokban véres zavargásokat provokálni, s akár politikai kérdésekben is fellépni. Mivel az egész jelenség egyfajta plebejuskarakterrel bírt, a problémakör fontos részleteit nem ismerjük, így például olyan alapvető kérdéseket, hogy milyen viszony volt a cirkuszi pártok, illetve a tényleges versenyzisták között: azonosak egymással, és a szurkolóknak a tulajdonos valamilyen értelemben a vezetője? Vagy nem lehet egyenlőségjelet tenni közéjük, ahogyan egy mai fociklub és annak ultrái közé sem? Nem tudjuk, hogy az általuk képviselt politikai és vallási állásfoglalások mennyire voltak konzekvenssek. Kérdéses, hogy egyáltalán mire vonatkoztak ezek az állásfoglalások. Egy bizonyos: Bizáncban a cirkuszi pártok akkora erőt képviseltek, amivel a politikának komolyan számolnia kellett. A Nika-lázadás során a konstantinápolyi kékek és zöldek összefogása kis híján megbuktatta Iustinianus császárt.

Azonban egyelőre még csak a IV. század végén járunk, s kérdéses, hogy a római stílusú cirkuszi színek jelen vannak-e már Antiochiában. Alan Cameron a hetvenes évek folyamán több fontos monográfiában vizsgálta a kor cirkuszi pártjainak szerepét, számos korábbi nézetet revidálva.²³ Ami számunkra érdekes, az Cameron datálása: úgy látja, hogy az V. század végén a Kelet-római Birodalomban nagyszabású átalakulások mennek végbe, s ekkorra honosodnak meg a római stílusú cirkuszi játékok, ahol a fogatok a kék és zöld színekben versenyeznek. Nagyjából ugyanekkor kerülnek a színházi látványosságok is a cirkuszi színek kezelésébe.²⁴ Korábban mindezeknek nyoma sincs a birodalom görög lakta felén, kivéve talán Konstantinápolyt és Alexandriát. Bár Cameron erősen hangsúlyozta az V. század végi változás hirtelenségét, mögötte ő is egy hosszabban elnyúló folyamat hatását mutatta ki. A korábban jelentéktelen kocsiverse nyek népszerűvé válását a IV. század elején bekövetkező kulturális változásokban látta, ez az a kor, amikor a görög városokból eltűnnek a gymnasionok, amelyek korábban a versenysport fő színterei voltak, s ugyanakkor a gladiátori játékok is.²⁵ Úgy látja, hogy mindkét fajta látványosságot a divat változásai söpörték el, nem a kereszténység, hiányukban viszont egyfajta vákuum keletkezett a tömegszórakoztatás piacán, s ezt idővel a circus töltötte be – ennek jelei pedig már a IV. század második felében érezhetők. Cameron Basileiostól és éppen Libaniostól vesz példákat, amelyek a lóversenysport népszerűvé válására utalnak ebből az időszakból.²⁶ Cameron emellett még a császári építkezések jelentőségét is hangsúlyozza: a tetrarchia korától kezdve állandó császári székhelyek épülnek keleten is, a palotákhoz kapcsolódó circus-épületekkel. Mikor az V. század vége felé járványszerűen szaporodni kezdenek forrásaink a cirkuszi színek

²³ Alan CAMERON 1973; Alan CAMERON 1976.

²⁴ Alan CAMERON 1976, 193–205.

²⁵ Alan CAMERON 1976, 215–217; BOMGARDNER 2000, 201–207.

²⁶ Alan CAMERON 1976, 217; Basileios PG 31, 285. és PG 29, 80; vö. PETIT 1955, 124.

keleti jelenlétéről, már egy jól bejáratott rendszer tárul elénk.²⁷ Libanios szöveghelye e folyamatnak egy átmeneti szakaszát jelzi: még szó sincs *factió*król, vagyis az agresszív és fanatikus cirkuszi pártokról, azonban a versenyek gyakorlati szervezése már nem egyszeri kitüntetés, hanem hivatásosok feladata, akik nem csak egyetlen ünnepi alkalomra ajánlják fel lovaikat.

Miért volt szükséges ilyen hosszú kitérőt tennünk csupán Libanios néhány kétértelmű szófordulata miatt? Azért, mert a kocsiversenyek világa és a késő ókor ünnepei nem választhatók el egymástól. A IV. század végére nemcsak a *gymnasion* tűnik el, hanem a városi népnek látványosságot jelentő régi ünnepek tömege is, amelyeket valamiképpen pótolni kellett. Éppenséggel a Kalendae megünneplésének keleti elterjedése is hozzájárulhatott a cirkuszi játékok keleti terjesztéséhez, pusztán azáltal, hogy a római újévi ünnepségek időben összekapcsolódtak a Compitalia lóversenyeivel. Ha a görögök római módra akartak újévet ünnepelni, akkor lóversenyjátékokat is rendezniük kellett. Innentől kezdve a folyamat már öngerjesztő: a versenystállók mögött álló gazdasági csoportok képesek rá, hogy anyagi háttérrel biztosítsanak látványos városi fesztiválok megünnepléséhez, a mögöttük álló drukkertábor pedig a társadalmi bázist biztosíthatta mindehhez. Bármennyire nem tiszták a folyamat részletei, ismerjük a kezdő- és a végpontot, így tudjuk, hogy a közbeeső fejlődési fázisok is lezajlottak.

A felvonulás végén a lótenyésztők találkoznak a hivatalos városigazgatás képviselőivel. Az itt átadott arany, akár egy-egy érmét jelent, akár komolyabb pénzösszeget, kései leszármazottja azoknak az egyszerű rézpénzeknek, melyeket Ovidius korában ajándékoztak, hogy szerencsés ómenné tegyék a napot. Az ajándék nyilvánvalóan a szociális kapcsolatrendszer megerősítésére szolgál, és aligha meglepő a *bulé*, a városi tanács tagjai között. A lótenyésztők csak közvetetten vesznek részt benne: a tanács-tagokhoz hasonlóan ők is az alárendelt hivatalnokoknak adnak pénzt. A *bulé* tagjai megcsókolják egymást, és közben átadják egymásnak az aranyakat. Ezt az elemet, a baráti csókok váltását a későbbi keresztény szerzők is kiemelik, például Asterios vagy Turini Maximus.²⁸

Libanios leírása folytatódik: mire a nap felkel, azok, akik már nem állnak a lábukon a részegségtől, nyugovóra térnek, a többiek számára megkezdődik az igazi ajándékozás. Itt részben pénzt adnak, a városvezetők mintájára, részben más, értékes ajándéktárgyakat. Ezek a január 1-jei eseményei. A következő napon az ünneplés a házakon belül zajlik, anyagi körülményeihez képest mindenki lakomát rendez, a gazdák és rab-szolgáik közös kockajátékkal mulatják az időt. A harmadik napon megkezdődnek a cirkuszi versenyek, Libanios szerint sokan keresik fel a fürdőket is, és folytatódnak a lakomák. A negyedik és ötödik napon a mulatozás elcsendesedik, de csak lassan, fokozatosan térnek vissza az emberek a hétköznapiak ritmusába.

²⁷ Cameron szerint az első adat (Malalas XV. 12, 386), hogy a cirkuszi színek átvették a színházi produkciók lebonyolítását is, 490-re vonatkozik, mikor Konstantinápolyban a négy szín táncosai együtt léptek fel. Azonban mikor 503-ban Anastasius császár száműzi a cirkuszi táncosokat, és a birodalom egész területén betiltja a hasonló szórakozásokat, ezzel már az egész birodalom életét felforgatja (lásd a *Maiuma* című fejezetet), tehát nem egy friss, kialakulóban lévő rendszert bolygat meg.

²⁸ Asterios, *Homília* IV. 3; Turini Maximus, *Sermo* XCVIII. 2.

A két Libanios-beszéd a Kalendae két legnehezebb szövege, a szó legegyszerűbb, nyelvtani értelmében is. A stílust mesterkéltné modorosság jellemzi, a szerző nem törekszik rá, hogy mondanivalója könnyen érthető legyen. Ennek oka nem csupán a kor retorikai iskoláiban kultivált kifejezés mód, amelyet bátran nevezhetünk dekadensnek, hanem a téma kényes volta is. A *Kilencedik beszéd* írásának pillanatában a törvény még nem kötelezi a lakosságot, hogy keresztény legyen, viszont bűncselekményként ítél el minden politeista kultuszcselekményt. A *Beszéd* szövegében ezért van jelen egy bújtatott apológia. Mivel Libanios az egyetlen forrás, aki pogány résztvevőként írja le pozitív élményeit az ünnepről, egyedül rajta keresztül alkothatunk fogalmat arról, mit jelentett a Kalendae a résztvevők számára, hogyan épült be az ő élményvilágukba.

A modern olvasó számára az első szembeszökő tény, hogy Libanios meglepően esetenül és ügyetlenül veszi a védelmébe az ünnepet, szövege szinte jóváhagyni látszik az egyházatyák elítélő képét: anarchia, lökdösődés, zajongás, mértéktelen alkoholfogyasztás, szerencsejáték stb. Az, hogy a rétor a pozitív elemek (ajándékozás, öröm, nagylelkűség, munkaszünet stb.) mellett ennyire előtérben hagyja a negatív elemeket, nem érveléstechnikai hiba, hanem éppen egy sajátos vallási élmény megfogalmazása.

A kora császárkori Kalendae kapcsán már beszéltem róla, hogy abból az ünnepből mennyire hiányoztak azok a képzetek, amelyek egyéb kultúrákban tipikusak az év nagy fordulópontjainak rítusai során. Itt leginkább arra a sajátos ambivalenciára gondolok, ahogyan egymás mellé kerül öröm és fenyegetettség, e világ és alvilág, rend és anarchia.²⁹ A nagy határnapok azáltal erősítik meg a mindennapi élet határvonalait, hogy egy nap erejéig lebontják őket. Ez a kettősség jól látható a klasszikus görög kultúra hasonló ünnepeiben, mint például a *Dionysos* tiszteletére rendezett athéni *Anthesztériákon*. Ez többnapos vidám borünnep volt, egyszersmind a hároméves gyerekek is ekkor váltak a közösség tagjaivá. Ugyanakkor úgy tartották, hogy ez idő alatt a *kér* nevű haláldémonok is a városban tartózkodnak, illetve bizonyos rituálék a vérbűn és a vérbűn okozta rituális tisztátalanság képzetét kapcsolták az ünnephez.³⁰ A rómaiak számára a Saturnalia ünnepe töltött be hasonló funkciót. Versnel foglalkozott mélyebben ezzel a rejtélyes kettősséggel, amelyet *Saturnus*, valamint görög párja, *Kronos* alakjában és ünnepeiben figyelhetünk meg: a Saturnus/Kronos isten fémjelezte ünnep egyet jelentett a hajdanvolt aranykor feltámasztásával, mikor a föld még magától termett, és nem létezett szociális igazságtalanság. Saturnus/Kronos ugyanakkor a mítoszban gonosz zsarnok, aki az istenek királyaként felfalta saját gyermekeit.³¹ Mindezek az összetett karneváli-újévi képzetek hiányoztak a köztársaságkori és kora császárkori Kalendae-ból. Jelenlétük redundáns lett volna, hiszen a Saturnalia csak bő egy héttel előzte meg az újévet. Az ókor végén, a keresztény császárság korában azonban azt látjuk, hogy ezek a karneváli elemek egyre erőteljesebben jelentkeznek, immár a Kalendae Ianuariaéhoz kötődve.

²⁹ VERSNEL 1993; BURKERT 1983, 213–247.

³⁰ BURKERT 1983, 226–229.

³¹ VERSNEL 1993, 136–227; a görög Kronosról összefoglaló formában: VERSNEL 1988.

A Kalendae eredetileg Ianus ünnepe volt, de az ókor végén a görög nyelvű, sőt a latin területeken is egyre több Saturnalia-szerű vonást vesz fel (például ajándékozás, a rabszolgáknak adott pihenőnap, a társadalmi hierarchia meglazulása), s alkalmat adhatott, hogy áthelyezzék rá mindazon élmények megélését, amelyek korábban a Saturnaliához és az ahhoz hasonló ünnepekhez kötődtek. A változást motiválhatta, hogy a keresztény korban a Saturnalia és görög megfelelői gyanússá válnak, hiszen egyértelműen politeista istenek kultuszához kötődnek, a Saturnalia nevében hordozza az istenség nevét. A január 1-je esetében erről szó sincs, az állam törvényben rendeli el megünneplését, istene, Ianus pedig keleten ismeretlen. A kétarcú istennek nem volt görög megfelelője, így az ünnep „pogány” karaktere kevésbé szembezőkö. Az új, karneváli jelleg a forrása a nap ambivalenciájának, melyet Libanios nem nagyon leplez: az öröm és a megbecsülés kifejezése mellett jelen van az anarchia, a hétköznapi morál felrúgása is. A Kalendae rítusainak ez a kettőssége forrásainkban az idők során nem csökken, inkább növekszik, azonban Libanios az egyetlen, aki szerzőként maga is megéli az ünnep ambivalenciáját, s igyekszik ennek hangot is adni szövegében.

A Libanios-beszédek forrásértékének megítélésénél a központi kérdés az, hogy vajon mennyiben ad teljes, torzításmentes képet az ünnepről. Pusztán az, hogy ő nem az invektíva szándékával írja a szövegeket, nem jelent előítélet-mentességet, esetében inkább egyfajta bűjtatott apologetikus szándékot gyaníthatunk. Legalább négy pontot ki tudunk emelni, ahol Libanios leírása hiányosnak látszik.

Ha a kalendáriumi forrásokkal összevetjük leírását, tapasztalhatunk egy egyszerű formai hiányosságot: nem jelzi, hogy a Kalendae valójában nem egy többnapos ünnep, hanem inkább ünnepciklus: 1-je volt a *Kalendae Ianuariae*, a 3-a megnevezése *Vota*, *Vota publica*. Valamilyen okból Tertullianus és a későbbi zsinati tiltó határozatok, például a *Trullanum* 62. kánonja a *Kalendae* és a *Ianuariat* külön ünnepként tilalmazza, illetve egyértelműen megkülönbözteti a *Votát*. Ez a distinkció azonban nemcsak Libaniosnál hiányzik, hanem a nagyszámú, Kalendae ellen írott homíliából is, ami arra utal, hogy a jeles napok elkülönítése merőben formális volt, a tényleges ünneplés menetét nem befolyásolta, az emberek számára a Kalendae egyetlen ötnapos ünnep volt.

Jelentősebb momentum, hogy Libanios nem beszél egy olyan szokásról, amelyet bizonyosan ismertek Antiochiában, ez pedig az állam, illetve a város vezetőinek gúnyolása az ünnepen. Erről a 400. évben a kis-ázsiai Amasea városában *Asterios*, illetve a VI. század első felében *Ióánnész Lydos* úgy ír, mint általános római szokásról, egyértelművé téve, hogy az állam legmagasabb rangú vezetőit is kifigurázták a Kalendae idején. Ez a karneváli gúnyolódás, mely a politikai elitet vette célba, szinte bizonyosan ismert volt Antiochiában is. Pár évtizeddel korábban Iulianus császár Antiochiában írta meg *Misopógón* ('Szakállgyűlölő') című szatíráját, kevéssel azelőtt, hogy a fatálisnak bizonyuló perzsiai hadjáratára elindult volna. Ennek oka éppen az volt, hogy a Kalendae napján Antiochia népe csúnyán kicsúfolta, leginkább az uralkodónak a korszakban kínosan divatjamúltnak számító szakállát véve célba. Minthogy a Kalendae szólásszabadsága nem engedte a sértett uralkodónak, hogy erővel vágjon vissza, így nemtetszését egy szatírában fejezte ki, amelyben saját magát gúnyolja ki. Az esetről

természetesen Iulianus közeli barátja, Libanios is tudott, írásaiban utal rá.³² Az elhallgatás oka világos: a Kalendae az állam ünnepe, amelyet a császár tett kötelező munkaszüneti nappá, tehát disszonáns jelenség, hogy ez a nap a társadalmi hierarchia kigúnyolásával jár együtt. A keresztény szerzők pedig éppen ezt az anarchisztikus hangulatot hangsúlyozzák, hogy az ünnep társadalmi veszélyességét érzékeltessék. Libanios egyszerűen elfelejt említést tenni e szokásról. Más írásaiban Libanios nemtetszését fejezi ki azért, amiért a tömeg vallási ünnepeket cirkuszi szórakozássá alacsonyít le; nemcsak az askéta püspökök viselik nehezen az utcai multságokat, van egy pont, amin túl már az ő ízlése sem tolerálja a vulgáris multságokat. A Kalendae vagy nem érte el ezt a szintet, vagy Libanios szándékosan nem vett tudomást a neki nem tetsző eseményekről.³³

Ugyanezzel függ össze egy másik hiányosság: a csúfolódás a későbbi források említéseiben egyfajta *pompé*, ünnepi menet részeként történik, azonban Libanios egyetlen szervezett felvonulásról beszél, az istállótulajdonosokéről. Nem tudjuk megállapítani, hogy a komikus *pompé* létezett Antiochiában, ám Libanios hallgat róla, vagy pedig a gúnyolódás más formában történt, esetleg nem is volt állandó eleme az ünnepségnek. Én az első lehetőséget tartom a legvalószínűbbnek. Libanios egyértelműen elhallgat valamit, amikor az emberek nyugalját megzavaró vidám társaságokat említi. Asterios szövegében a hasonló társaságok pénzt kapnak tevékenységükért. Antiochiában a Kalendae ellen vagy mellett írott szövegek, Libanios beszédei és Ióánnész Chrysostomos homíliái nem említenek ilyesmit, azonban az utóbbi egy másik szövegében egyértelműen arról beszél, hogy egy téli ünnepen bekormozott arcú zenészek járják a házakat, s ezért pénzt kapnak az emberektől. Ez az ünnep aligha lehet más, mint a Kalendae.³⁴

Ugyancsak meglepő, hogy Libanios nem ad magyarázatot az ünnep eredetére, nincs eredetmítosz, és csak rejtvényben utal rá, hogy mit is ünnepelnek a résztvevők ezen a napon: egy nagy *daimónt*, akinek személyazonosságát szándékosan homályban hagyja. Bármilyen nagy jelentőséggel is bírtak ezek a napok a birodalom görög nyelvű területein, mégis gyökértelen marad az ünnep: a görögök előtt a Kalendae valódi istene ismeretlen, az újévi jelleg kétséges, az ünnep eredetére nincs hagyományos magyarázat. Mint látni fogjuk, az egyházatyák igyekeznek majd hangsúlyozni ezeket a hiányosságokat, mikor megfogalmazzák az ünneppel szembeni kritikáikat. Libanios bizonyosan képes lett volna utánajárni a Kalendae római előzményeinek és kontextusának, de nem tette. Az ok részben műfaji, a mintabeszéd *ekphrasis*, tehát egy jelenség leírása, ebben sem az okok, sem a célok bemutatásának nincs helye. A *Kilencedik beszédben* már lett volna lehetőség az eredetek bemutatására, hiszen bármilyen személy vagy dolog esetében a dicsőítés egyik lehetséges módja ősiségének a méltatása. Itt Libanios talán az a megfontolás vezette, hogy ha erre a témára koncentrálna, szövegei dicsőítő beszéd

³² GLEASON 1986; Libanios, *Oratio* I. 129.; SANDWELL 2007, 172; Libanios, *Oratio* XV. 35.

³³ Libanios, *Oratio* XV. 19.: rút táncok, melyekkel a vallásos ünnepet tisztességtelen cirkuszi szórakozássá alacsonyították, Libanios, *Oratio* XLI. 16.: az ifjúságot megrontó fesztiválok említése.

³⁴ PG 57, 409.

helyett régiségtani értekezéssé alakulnának át, ami ellentmondott volna a szerző céljainak. Így inkább egy másik lehetőséget választott: a misztérium kódéba burkolta az ünnep istenségét és kezdeteit, s a titokzatosság révén igyekezett fokozni a leírás pátozát. A műfaji elvárások más téren is befolyásolhatták a tartalmat. Libanios egy másik szöveghelye, a 29. *ekphrasis* az általánosságban vett *Ünnep* bemutatását tartalmazza, és a szöveg nagyon szoros párhuzamokat mutat a Kalendae leírásával.³⁵ Itt a központban az istenek tisztelete és a nekik bemutatott áldozatok állnak, mintha egy teljesen kereszténységtől mentes városban járnánk, ez a nosztalgikus és anakronisztikus attitűd megkérdőjelezi a Kalendae bemutatásának a pontosságát is, különösen a pogány istenek templomaihoz vonuló lótenyésztők esetében. És ezzel vissza is kanyarodhatunk az első ponthoz: mivel Libanios célja egy tekintélyes, pogány ünnep bemutatása, ezért a nem hivatalos, nem formális eseményeket háttérbe szorítja.

Libanios szövegeinek mindezek a hiányai és elhallgatásai jelzik, hogy nincs olyan kortárs szövegünk, amelyet egymagában etalonként kezelhetünk. Nem gondolhatjuk, hogy egyik vagy másik oldal önmagában hiteles képet ad az ünnepről; a keresztény és pogány forrásokat együtt kell értelmeznünk.

Asterios (350 k.–410 k.)

Libanioshoz időben nagyon közel eső forrás Asterios amaseai püspöké, a Kalendae ellen írott, *IV. számú homíliáj*át a benne található politikai utalások miatt pontosan datálni tudjuk 400 januárjára. A beszéd adatbőségben csak Libanios írásaihoz és a jóval későbbi arles-i Caesariuséhoz hasonlítható.³⁶ A szöveg sokkal könnyebben követhető, mint a mesterkéltnyelvezetű, megfejthetetlen metaforákkal telezsúfolt Libanios-szöveg.³⁷ Gondolatmenete két axiomatikus kijelentésből indul ki: a) Egy népünnepegyen az örömmel egyetemesnek kell lennie, majd bizonyítja, hogy a Kalendae esetében ez kizárt. Itt a szöveg valószínűleg közvetlenül reflektál Libanios írásaira, aki ennek ellenkezőjét állítja. b) Egy ünnepnek kell hogy legyen világos oka és célja, ami a Kalendae esetében hiányzik – ezzel egy valóban fontos hiányosságra utal Asterios. Ő, úgy tűnik, nem tekinti újévi ünnepnek a Kalendae-t, ami elégséges magyarázat lehetne az ünneplésre. Állítása szerint vannak ugyan különféle mítoszok a Kalendae eredetéről, azonban ezek ellentmondanak egymásnak, s nem is hihetőek.

³⁵ A XXIX. *ekphrasis* címe *panegyreós [ekphrasis]*, az ünnep leírása, és még az egyes témák sorrendje is párhuzamos a Kalendae-ével, közös pontok: a vidékről a városba szállított javak, az ünnepi ruhák beszerzése vagy kölcsönkérése, idegenek vendégül látása, vídamság, a fenyítésektől való megkönnyebbülés a rabszolgák és az iskolások számára, nem szégyen a részegség, az ünneplés csak a harmadik napon hagy alább. A különbség a szövegek között, hogy itt a rituális centrum az ünnep első napján a templomokban zajló áldozatok, a mulatságok és lakomák ezután következnek.

³⁶ Asterios Datema-féle kiadását használtam, a szöveg megtalálható a *Patrologiában* is: PG 40, 215–225. A teljes homília fordítását tartalmazza a *Függelék*.

³⁷ Valószínű, hogy Asterios éppen Libanios írására akart reagálni saját homíliájával, lásd GRAF 2015, 139. Eredetileg Max Schmid vetette fel doktori disszertációjában, hogy Asterios Libaniosra reagál.

Római eredetmítosz valóban nem létezett, hiszen általában római mítoszok sem léteztek, s a késő ókorból sem ismerünk olyan latin vagy görög nyelvű történetet, mely a Kalendae eredetét magyarázná, noha egyébként az V–VI. századból több narratíva ismert, amely különböző ünnepek pszeudotörténeti eredetmondáját tartalmazza.³⁸ Azonban Asterios nem téved, amikor ilyen mítoszokról beszél. A bizánci szerző, *Ióannés Tzetzés* egy írásában idézi a VI. századi *Hésychios* elveszett művét, aki szerint a Kalendae, a Nonae és az Idus, a római hónap fordulónapjai, nevüket három nagylelkű személy után kapták, akik kisegítették a várost egy éhínség idején. Ugyanezt megemlíti még *Theodóros Balsamón* is a trullói zsinat 62. kánonját kommentálva.³⁹ A történet *Anna Perenna* sokkal régiebb legendáját variálja, s egyszersmind megmagyarázza a fordulónapok eredetét. Egy ettől teljesen eltérő eredetmítoszt fedezett fel Fritz Graf a lehető legmeglepőbb forrásban, a *Misnában*.⁴⁰ A *Misna* (*Avodah Zarah* 1:3) megtiltja a zsidók számára a részvételt bizonyos pogány ünnepeken, így a Kalendaen, a Saturnaliákon és a császárok emléknapjain. A Kalendaehoz a szöveg magyarázatot is fűz:⁴¹ a rómaiak háborút viseltek az egyiptomiakkal, a csata előtt pedig olyan egyességet kötöttek, hogy amelyik sereg fővezére elsőként öngyilkosságot követ el, azt tekintik győztesnek. A római vezér, Ianuarius ezt megtette, s mivel haldokolva magához hívatta fiát (görög igével *kalein*), innen kapta a nap a Kalendae Ianuariae nevet. S mivel a következő napon meggyászolták a vezért, az szerencsétlen nappá vált, itt a Talmud is görög kifejezést használ: *melany hymera* – korrekt görög alakban *melaina hémera*, ami a latin *dies ater*, 'fekete nap' fordítása.

Nyilvánvaló, hogy a történet eredetileg nem zsidó közegben született. A bizarr gondolat, hogy egy csatát a vezérek öngyilkosságával döntsenek el, egy valódi római rítus félreértelmezése lehet, ez a hadvezérek *devotiója*, amelyre a köztársaságkorban többször sor került: a vezér saját életét ajánlotta fel a győzelemért az alvilági isteneknek, s ha ezután elesett a csatában, úgy tekintették, hogy az istenek elfogadták a felajánlást.⁴² A mesebeli *Ianuarius tábornok* tette értelmezhető a devotiós rítus félreértéseként. Mindkét aitiologikus mese illeszkedik tartalmilag a késő antik legendagyártás trendjeibe: hasonló fiktív köztársaságkori eseményekről a későbbiekben is gyakran esik szó. Nem tudjuk, hogy Asterios milyen egymásnak ellentmondó eredettörténeteket ismert, de közülük legalább ez a kettő fennmaradt a mi korunkra is. Asterios további kifogásai morális természetűek.

a) A pénz és a barátság kizárják egymást, a pénz megöli az őszinteséget és az igaz szeretetet. Meglepő lehet, hogy a Kalendae kapcsán az egyházi szerzők magát az ajándékozást kifogásolják, hiszen a *caritas* a kereszténység alapértéke, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a Kalendae nem karácsony volt, az ajándékok többsége a családon

³⁸ Lásd később, a 8. fejezetben és a *Függelék*ben.

³⁹ KALDELLIS 2012, 195–196, 201: Theodóros Balsamón PG 137, 728. *Milétosi Hésychios* művéhez lásd KALDELLIS 2005 – témánk szempontjából nagy veszteség, hogy műve nem maradt fenn, mivel tematikusan sok párhuzamot mutat az ünnepek eredettörténeteinek fő forrásával, *Ioannés Malalasszal*.

⁴⁰ GRAF 2015, 69.

⁴¹ GRAF 2015, 69, 31. jegyzet további szakirodalommal.

⁴² KÖVES-ZULAUF 1995, 103.

kívülre került, fő céljuk a vertikális társadalmi kapcsolatok megerősítése volt. Lehet méltatlankodni az egyházatyák szűklátókörűségén, de valószínűleg mindnyájan hátborzongatónak találjuk a gondolatot, hogy karácsonykor különböző szinteken dolgozó főnökeinknek *valóban* értékes ajándékokat kelljen adnunk. Nincs okunk kételkedni Asterios szavaiban, hogy ez miként volt kivitelezhető: az ajándékok nagy része körbejárt, mint gyerekek között a labda, amit kaptak, még aznap továbbadták, és előre megjósolható módon a java végül a legbefolyásosabb személyek kezében landolt, „ahogyan végül minden folyó a tengerbe ömlik”.⁴³

b) Libanios csak egészen röviden tett említést arról a szokásról, hogy a mulatózók bekopogtattak a házak ajtaján. Ennek céljáról Libanios nem írt, Asterios szerint Amaseában igen gyakorlati és haszonelvű célból tették: itt a kopogtatás célja a pénzkérés. E multság résztvevőit a püspök a következőképpen nevezi meg: *démotai agyrtai* és *orkhéstras thaumatopoiói*. Mindkét kifejezés nagy jelentőséggel bír, s így bővebb értelmezésre szorulnak. Az *orkhéstras thaumatopoiói* színházi mutatványost jelent. Bár az ókorban ez az előadó-művészeti ága sajnos kevésbé ismert, jelentése nem nagyon különbözött a mai cirkuszi műfajoktól: bűvészek, zsonglőrök, akrobaták léte igazolható az ókorból is. A *démotai agyrtai* értelmezése nehezebb. Az *agyrtai* e kontextusban csavargót jelent, akár a szó szoros értelemben, akár minősítő címkeként: semmirekellő, alacsony társadalmi státuszú személy. A *démotés* etimológiailag a néphez tartozót jelent, ha a szó szociális értelemben szerepel, akkor itt gyakorlatilag csöcseléket jelent. Később, a VI. századra azonban a szó jelentése specializálódik, mivel a *démós* = nép szó „cirkuszi párt” jelentést vesz fel, a *démotés* gyakran ezeknek a pártoknak az aktivistáit jelenti, egyes szerzőknél egészen konzekvens módon.⁴⁴ Asterios szövege valószínűleg túlságosan korai, hogy az ő *démotéseinek* is ilyen speciális jelentést tulajdonítsunk.

A szöveg tartalmaz még egy fontos szót, amit a szakirodalom nem hangsúlyoz. Asterios megmondja, hogy mit akarnak csinálni ezek a „csavargók”, miután bejutottak a házakba: *déthen euphémusin*, az iróniát jelző *déthen* szócska után az *euphéméo* ige szerepel. Ez ugyanaz a szó, mellyel már Libaniosnál is találkoztunk, csak ott főnévi alakban. Ez az ige tágabb értelemben vonatkozhat egyszerűen az ünnepi jókívánságokra: azért akarnak bejutni a házba, hogy boldog új évet kívánjanak. Ezen túl az *euphéméonak* van egy alapvetőbb rituális-vallási jelentése is, nem véletlen, hogy etimológiai szempontból ugyanazt jelenti, mint a latin *bene-dicere*: áldani. Az *euphéméo* jelentheti, hogy jó előjelként felhangzó szavakat mondani, elkerülni a baljós értelmű szavak használatát.⁴⁵ Az adott kontextusban szinte biztosan rituálisan kell értelmeznünk: a „csavargók” szájából elhangzó szavak célja, hogy mágikusan előmozdítsák a ház lakóinak jólétét, bármi is legyenek ezek a szavak. Még azt sem zárhatjuk ki, hogy itt egyfajta „regölésről” van szó, s ezért várnak cserébe pénzajándékot. Noha Asterios leírása a házakat ostrom alatt tartó és egészen kifosztó társaságokról nyilván erősen karikírozott, az utcai inzul-

⁴³ Asterios IV. 3.

⁴⁴ TÓTH 2005, 119–120.

⁴⁵ GÖDDE 2003; 2011.

tusok aligha voltak olyan gyakoriak, mint a püspök állítja, de a kép olyan idilli sem lehetett, mint Libaniosnál.

Asterios egy másik, a várost körbekolduló társaságról is említést tesz, ez pedig a gyerekeké, akik ezüstözött almákat kínáltak eladásra, természetesen értékük duplájáért. Bár Asterios a kettőt egymás után említi, egyáltalán nem biztos, hogy párhuzamosan zajlottak.

c) Libanios Antiochiája esetében nem tudjuk megítélni, mennyiben városi, illetve vidéki volt az ünnep jellege, Asterios viszont egyértelműen fogalmaz: a városba látogató parasztok jámbor, egyszerű népek, sőt Asteriostól egyenesen a *hieros*, 'szent' jelzőt kapják, akik a Kalendae ünnepe elől pánikszerűen menekülnek haza. Tehát itt egyértelműen egy urbánus ünnepről van szó.⁴⁶

d) Az ünnephez sajátos felvonulás is tartozott: a katonák egy szekeret használtak színpadként. Innen gúnyolták ki a különböző hivatalokat (*arché*), még a legmagasabb *arché*val szemben is megengedték maguknak a gúnyt. Ez a körülírás leginkább a császárra utalhat. A katonák jelmezt viseltek, Asterios szerint egyesek *doryphoros*nak ('dárdavívő', 'testőr') öltöztek, mások pedig nőnek maszkírozták magukat. A női ruhába öltözés, és később néha nők férfiruhába öltözése a Kalendae állandó része lesz. Többen feltételezték, hogy e szereplők, a testőrök és a hölgyek, egy „király” kíséretét alkotják.⁴⁷ E kutatóknak nyilván a későbbi, középkori bolondok királya, farsangi király alakja lebegett a szemük előtt, azonban maga Asterios nem mondja ezt ki. Bár valóban az a messze legvalószínűbb lehetőség, hogy itt egy „császár” vonul fel kíséretével, a menet elvileg lehetett a konzulok díszfelvonulásának vagy valamilyen katonai eseménynek a paródiája is. Egy indirekt érv hozható fel amellet, hogy itt a császárt parodizálják: a konzulok beiktatása nagy esemény lehetett a fővárosban, egy vidéki helyőrségben viszont keveset számított, a katonák számára az újév a császárnak adott hűségeskü megújításának a napja volt.⁴⁸ Asterios nem említi a császárt, annál többször a konzuli hivatalt, de ennek oka nemcsak az lehet, hogy a támadások célkeresztjében nem a császár állt, az is elképzelhető, hogy Asterios diplomatikusan nem akarja hangsúlyozni, hogy a városban nyilvánosan követik el a felségsértés bűnét. A gúny, az előkelők kigúnyolása azonban kétségtelenül része volt az amaseai szokásoknak. Először akkor említi ezt a szerző, mikor a városba látogató vidékiek sértegetéséről szól. A használt ige a *komóduntai*, komédiáznak, mely még többféleképp lenne értelmezhető, azonban a folytatás, miszerint még a papokra is rátámadnak, egyértelművé teszi, hogy ez a komédiázás gúnyolódást, csúfolódást jelent.⁴⁹ Egyértelműbb megfogalmazást találunk kicsit később, a katonák felvonulásánál. Ennek része a törvények és az államhatalom ellen irányuló tréfálkozás.⁵⁰

⁴⁶ Asterios IV. 6. 1.

⁴⁷ Például HARRIS 2011, 17; DATEMA 1970, 230; ARBESMANN 1979, 115; VERSNEL 1993, 206; TWY-CROSS-CARPENTER 2002, 34.

⁴⁸ GÁSPÁR 1982, 28, 42–43.

⁴⁹ „κωμωδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις· πληροῦνται τῆς ὕβρεως οἱ βέλτιστοι ἡμῶν προφῆται, τὰ ἀπόνηρα ζῶα, αἱ ἀπλοῖκαὶ τοῦ Θεοῦ εἰκόνες, οἱ ἐν ἐλευθερίᾳ πιστοὶ δοῦλοι τῆς ἡμετέρας ζωῆς.” (6.2.)

⁵⁰ „παιδιὰν κατὰ τῶν νόμων, καὶ τῆς ἀρχῆς, ἥς ἐτάχθησαν φύλακες.” (7.1.)

Miután Asterios bebizonyította, hogy a Kalendae megrontja a társadalom minden csoportját, a homília befejező részében a gazdagokat és hatalmasokat ostromozza: az állam vezetői a végtelenségig korruptak, a rablott pénzt prostituáltakra és színészekre költik jótékonyág helyett, azonban – amint történeti példákkal is bizonyítja – még a konzuli hivatal után is lehet mélyre bukni, hiszen mindez csak hiúságok hiúsága. Ezek az utolsó fejezetek sajátos fénybe helyezik az előzőeket. Többé-kevésbé igazat adhatunk Grafnak, aki már-már polgári engedetlenséget lát bele a klerikus szerzők Kalendae-ellenes kirohanásaiba, melyek egy fontos és reprezentatív állami rítus létjogosultságát kérdőjelezi meg.⁵¹ Köztük is talán Asterios megy legtovább, aki nem pusztán az ünnep romlottságát támadja, hanem magát a konzuli intézményt kérdőjelezi meg, s ezen keresztül óhatatlanul a teljes politikai elitet – miközben pár sorral fentebb maga róttá meg a katonákat, amiért kifigurázzák az állam vezetőit. Nem tudjuk, hogy Asterios érzekelte-e ezt az ellentmondást, az mindenesetre világos, hogy a történetben az igazi anarchista maga a püspök.

Libanios és Asterios részletesen bemutatott forrásszövegei közel egykorúak, de más-más régióból származnak. Tartalmaznak közös elemeket, így például az ajándékozást, de sok a tárgyyszerű eltérés is, különösen az ünnepi felvonulások bemutatásában. A közös elemeket elfedni látszik a radikálisan eltérő megítélés. Libanios ünnepe valóban ünnep, szent nap. Bár tartalmi szempontból nála is a mulatozáson, iváson van a hangsúly, de szóhasználatában a szentség, ünnepélyesség, a numinózus érzetét igyekszik felkelteni. Erre szolgál az ünnep megszemélyesítése a *Kilencedik beszéd*ben, aki/ami maga is nagyhatalmú és ellenállhatatlan istenségként jelenik meg a sorok között. Az élet ezekben a napokban olyan, akár a Boldogok Szigetein. Az ünnepen lehetőség nyílik a „tisztá gondolatokban való örvendezésre” (ταῖς γνώμας καθααῖς ἀπολαύειν) – ami nem több mint patetikus megnevezése a munkaszüneti napnak. Libanios az univerzális szeretet és öröm már-már groteszk képeit idézi fel: még a gyermekét gyászoló apa fájdalma is enyhül e napokban. Libanios bemutatásában az ünnep valóban az aranykor megélésével egyenértékű. Asterios leírásában ugyanezt a napot az anarchia jellemzi, és a csöcselék uralma, a tisztességes polgárok pedig rettegetve bújnak meg házaikban.

A két kép különbségének oka elsősorban retorikai, de valamennyi tényszerű különbség is állhat mögöttük. Ez részben az eltérő helyszínből fakad, de a szövegek keletkezése között eltelt közel egy évtized is szerepet játszhat benne. Semmilyen forrással nem rendelkezünk arról, hogy a kultuszok betiltása milyen azonnali hatással járt az ünnepekre. Az áldozatok bemutatása mindenkor a helyi papság feladata volt, az ünnepekhez kapcsolódó egyéb látványosságokat viszont az önkormányzatok szervezték. Semmilyen adattal nem rendelkezünk arra nézve, hogy a kultuszok betiltása hogyan érintette a nem áldozati jellegű cselekmények finanszírozását, milyen helyi alkuk során dőlt el, hogy egy-egy szokást profánnak vagy politeistának minősítettek, s így tiltottnak nyilvánította a helyi tanács is. Logikus a feltételezés, hogy a finanszírozásban, s általá-

⁵¹ GRAF 2012.

ban az állami támogatásban bekövetkező változások azt eredményezték, hogy a Kalendae szervezésében nagyobb szerep jutott az alulról jövő kezdeményezéseknek, vagyis a nem az elit részét alkotó közösségeknek. Ezek közül kettőt meg is említ Asterios: a katonaságot és a szervezett szórakoztatóipart.

A Kalendae további forrásai nem csupán az ünnep rendkívüli elterjedtségére utalnak, hanem nagymértékű helyi különbségekre is. Érdemes ezeket egyenként, időrendben haladva bemutatni.

Pacianus (310 k.–391)

A latin nyelvű nyugaton az első szöveg, mely a Kalendae újszerű formában történő megünnepléséről tanúskodik, *Pacianus* hispániai püspök írása. Pacianus 310 körül született, ő Barcelona első ismert püspöke. Családos ember volt, fia, Flavius Dexter, Honorius alatt a *praefectus praetorio* rangjáig emelkedett, Szent Jeromos személyesen is ismerte őt. A *De viris illustribus*-ban Jeromos említi Pacianust és egy *Cervus*-, azaz 'Szarvas' című írását.⁵² Egy helyen maga Pacianus is utal erre a – sajnos – elveszett írására, és ez kicsit többet elárul a tartalmáról. Egy teljesen más témájú művében a bűnbánatra figyelmeztető buzdításait a püspök egy ironikus megjegyzéssel zárja: nem szeretne túl sokat beszélni a bűnökről, hiszen ezek részletes bemutatása is inspirálhatja azok elkövetését:

Ugyanis azt hiszem, hogy legutóbb az a bizonyos *Szarvas* ezt érte el, hogy annál szorgalmasabban gyakorolták, minél nyomatékosabban intették őket. És ennek a nyilvánvaló és gyakran ismételt szégyentelenségnek a megfeddése, úgy tűnik, nem elnyomta, hanem még oktatta is a kicsapongást. Én szerencsétlen! Miféle gaztettet követtem el? Talán azt sem tudták, hogyan kell „szarvast csinálni”, ha a feddés révén nem mutattam volna meg nekik!⁵³

Cervu(lu)m facere, azaz 'szarvas(ká)t csinálni'. Mit is jelenthet ez a rejtélyes kifejezés? Nemcsak a megemlített szokás, hanem a szófordulat is számos alkalommal fog még visszatérni a Kalendae ünnepeit kárhoztató szentbeszédekben Gallia és Itália területén. A Kalendae ünnepén tartott vidám menet résztvevői a későbbi források szerint bizonyos állatoknak öltöztek, melyek között kiemelkedő jelentőségű volt a szarvas, olyannyira, hogy általában annak a megnevezésével utalnak az egész szokásra.⁵⁴ Mit árul el Pacianus e szokásról, a pusztá létén túl? Először is azt, hogy a püspök szigo-

⁵² Hieronymus PG 23, 703, cap. 106. „Pacianus, in Pyrenaei iugis Barcelonae episcopus, [...] scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus.”

⁵³ Pacianus PL 13, 1081. „Hoc enim, puto, proxime Cervulus ille profecit, ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti, non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto, nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.”

⁵⁴ A *cervulum facere* jelentését DENK (1906, 430) tisztázta.

rúan elítélte, azonban azt sajnos nem tudhatjuk, hogy milyen indokkal tett így. Valójában azt sem tudjuk meg, hogy Barcelona környékén milyen alkalomból készítettek szarvasmaszkot. Mivel a kifejezés később csak és kizárólag a Kalendae kapcsán fordul elő, erősen valószínűsíthetjük, hogy már itt is erről van szó, de ezt teljes bizonyossággal nem állíthatjuk. Fontos észrevenni, hogy Pacianus a *Szarvas* címet adta az írásnak, és nem, mondjuk, a *Kalendae* címet, tehát részéről az elítélő szavak nem általában a fontos állami ünnepnek szóltak, hanem egy konkrét szokásnak, az állatmaszkok viselésének. És talán a legfontosabb információ, amit a rövid megjegyzés elárul: sokan éppen Pacianus könyvecskéjéből tanulták meg, hogyan kell „szarvast csinálni”. Nincs miért kételkednünk az egészséges öniróniát megcsillantó kijelentés objektív igazságtartalmában, Pacianus valóban azon kapta magát, hogy írása is hozzájárult a szokás népszerűvé válásához. Ez egyértelműen jelzi, hogy olyan szokásról van szó, mely a korszakban terjedőben volt. Vajon társadalmilag vagy regionálisan milyen irányban zajlott ez a folyamat? Amennyiben Pacianus saját könyvecskéjét is felelőssé teszi, ez arra utal, hogy a műveltebb, könyvolvasó, tehát városi területeken a szokás korábban nem volt ismert, azaz a terjedés iránya a vidék, a parasztok köréből indult, és innen jutott el a városokba, talán Pacianus Barcelonájába is. Ennyi információt szűrhetünk le a rövid megjegyzésből, mely a maszkos felvonulások legkorábbi említése.

Ambrosius/Szent Ambrus (340 k.–397)

A következő forrásadatunk szerzője *Szent Ambrus*, *Ambrosius*, 374-től Milánó püspöke. Egy írásában egy hosszabb részt a kígyót eltaposó szarvas allegorikus képének szentel, amely a keresztény ókorban közkedvelt volt. Az erőteljes és költői prózát meghökkentő befejezés zárja: „Már eleget szoltunk a bevezetésben, amiképpen a szarvas játszik az év kezdetén a tömeg szokása szerint.”⁵⁵ Itt már egyértelmű, hogy az újévhez kapcsolódó népi alakoskodásról van szó, amelyet azonban Ambrus teljesen máshogy értékel, mint a tőle időben nem túl távoli Pacianus. Ami ott *dedecus* ('szégyentelenség') és *luxuria* ('kicsapongás'), itt csupán könnyed poén forrása; a Krisztussal azonosított szarvasról szóló fejezet lezárásaként kerül ide ez a másik szarvas – Pacianus alighanem ízléstelen blaszfémiaként értékelte volna ezt a retorikai fordulatot.

Elképzelhetetlen, hogy Ambrus, aki küzdött a Victoria-oltár visszaállítása ellen, és szerepe volt Theodosius pogány kultuszokat betiltó dekrétumának megszületésében, így írt volna az újévi szarvasról, ha bármi pogányságot, bálványimádást lát benne. E tolerancia okáról csak találgathatunk. Lehetséges, hogy számára távoli, idegen szokásról van szó, nem olyasmiről, ami Milánó utcáin zajlott minden évben, ugyanakkor az utalás odavetett jellege bizonyítja, hogy azért olyan szokásról van szó, amit Ambrus is jól ismert, és várható közönsége is magyarázat nélkül értette, miről van szó. Az „idegenség” ebben az esetben talán nem annyira földrajzi, hanem társadalmi: a szokást

⁵⁵ Ambrosius PL 14, 813. „Sed iam satis nobis in exordio tractatus sicut in principio anni more vulgi cervus adlusit. Pergamus ad cetera.”

vulgi more gyakorolták, az egyszerű nép, talán a vidéki nép körében. Ambrus számára, akinek a pogányság elleni harc Symmachusok és társaik elleni politikai csatározásokat jelentette, máshogy ítéltette meg a falusi szokásokat, mint a parasztok lelki gondozásáért is felelős Pacianus püspök egy távoli provinciában.

Ióánnés Chrysostomos/Aranyszájú Szent János (349 k.–407)

Aranyszájú Szent János, azaz *Ióánnés Chrysostomos* az első általunk ismert szerző, aki teljes homíliát szentelt a Kalendae kérdésének, méghozzá mindjárt kettőt. Az első a címében is a Kalendaera utal, keletkezési idejét Fritz Graf 387. és 398. január 1-je közé datálja,⁵⁶ mivel a bevezetőből kiderül, hogy a beszédet János már papként tartotta, de távol lévő püspökét helyettesítve. Rövidebben kitér a témára a Lázárról szóló homíliában is.⁵⁷

Mindkét szöveg erőteljes invektíva, ami kevés részletet árul el magáról az ünnepről. Graf elsősorban az érvelés agresszivitását hangsúlyozza, hiszen egy olyan ünnep ellen intéz támadást, amely az állam ünnepe, mögötte ott áll a törvény, és Aranyszájú a Kalendae megünneplése elleni fellépést követelve olyan példákra hivatkozik, mint az ószövetségi Phineas, aki megölte egy honfitársát, mert az kánaánita nővel hált (Num 25:7–8.). A szöveg értelmezhető úgy, mint buzdítás, vagy akár uszítás az állam elleni polgári engedetlenségre. Ismerve Aranyszájú életének későbbi fordulóit, ez az attitűd aligha volt idegen jellemétől, azonban úgy gondolom, érdemes megkísérelnünk a szöveg árnyaltabb értelmezését.

Chrysostomos nem beszél részletesen az ünnep eseményeiről. A nem kifejezetten karakterisztikus éjszakai mulatságokon túl említi az ajándékozást, az ajtókat díszítő koszorúkat,⁵⁸ a nap előjel jellegét, és éppen azon a ponton, ahol nagyon fontos lenne tudnunk, hogy mi zajlott január 1-jén Antiochiában, kétértelműen fogalmaz. A Kalendae elleni érvei morálteológiai szempontból szegényesek. Asterios néhány évvel későbbi homíliájában képes rá, hogy az ünnep minden apró részletét az általános etika mérlegére tegye, és könnyűnek találja. Az őt követő egyházatyák leggyakrabban a bálványimádás bélyegét sütik a Kalendaera, ha nem is teljesen jogosan, de mégis elfogadható érvekkel alátámasztva. Chrysostomos beszéde olyan vádbeszéd, amelyből hiányzik a bizonyítás. Alighanem jogosan vádolja a Kalendae résztvevőit részegséggel és más hasonló bűnökkel, de a meggyőzésre való törekvés hiányzik beszédéből, csakúgy, mint az igazán komoly vádak, s a modern kutatót végső soron kétségek között hagyja, hogy mégis mi zajlott a Kalendae napjain. Ugyanis Chrysostomos megfogalmaz egy vádat:

Mert körülöttünk is háború zajlik ma, nem az amalekiták támadása ellen, ahogy akkor, és nem más barbárok rohama ellen, hanem démonok parádézna (*daimonón*

⁵⁶ GRAF 2012, 180.

⁵⁷ PG 48, 953–962; PG 48, 964–982; NILSSON 1916; GRAF 2015, 135–138; MAXWELL 2006, 15–157.

⁵⁸ PG 48, 954.

pompeusantón) az agorán. Ugyanis a ma zajló ördögi, egész éjszakás ünneplés, a csúfolódások, a gyalázkodások, az éjszakai táncok és az a nevetséges komédia minden ellenségnél súlyosabb módon tartják fogságban városunkat.⁵⁹

Kicsit később újra elhangzik egy, a démonok felvonulására utaló megjegyzés:

Mikor hallod a lármát, és hogy az agora megtelt zűrzavarral, hitvány és féktelen emberek ördögi felvonulásával (*pompé diaboliké*), maradj otthon, és vonulj félre ettől a felfordulástól.⁶⁰

A későbbi, főleg latin, de görög nyelvű szerzők is majd arról írnak, hogy újévkor, pogány szokást követve, az emberek pogány isteneknek öltözködve vonulnak fel városokban. Chrysostomos is erre látszik utalni. A kutatók jelentős része elfogadja, hogy a démonok *pompéja*, mely Antiochia közterein zajlik, *istenek*, azaz istenszobrok vagy istenek öltözött jelmezes emberek felvonulását jelenti, olyan formában, ahogy később például Petrus Chrysologus szövegei bemutatják.⁶¹ Azonban, ha Antiochia lakói isteneknek öltözködtek, vagy akár csak istenek szobraival vonultak fel a város közterein, akkor az Aranyszájú miért nem vádolja őket bálványimádással? Bár a két megjegyzés a pogány istenségek megjelenítésére látszik utalni, a szónok mégsem veti föl az idolatria vádját, és a folytatás egy másik értelmezést is megenged, sőt, úgy gondolom, egy másik jelentést követel meg. Az első említésnél metaforikus démonokról van szó: az éjszakai mulatságok, táncok, komédiák azok a „démonok”, melyek a tereken parádéznak, és fogságban tartják a várost, nem pedig démonok maszkjait viselő emberek. A második alkalommal már egyértelműen emberek alkotják az ördögi felvonulást, azonban ez nem jelenti azt, hogy pogány isteneket megszemélyesítő emberek vonulnak fel; bármi másra is utalhat, amit Aranyszájú Szent János bűnös dolognak tartott. A „pompa diaboli”, a sátán és az ő felvonulásainak megtagadása a keresztes fogadalom része, a kifejezés rásütése bármilyen ünnepi rendezvényre retorikai eszköz, melynek célja, hogy a hallgatóság a keresztes eskü alapvetően metaforikus szófordulatát felismerje a ténylegesen zajló ünnepségben, s ezáltal elfogadja, hogy az ünnepen való részvétel gyakorlatilag aposztázia.⁶²

⁵⁹ PG 48, 954. „Καὶ γὰρ καὶ ἡμῖν πόλεμος συνέστηκε νῦν, οὐκ Ἀμαληκῖτων ἐπελθόντων, καθάπερ τότε, οὐδ’ ἐτέρων τινῶν βαρβάρων καταδραμόντων, ἀλλὰ δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώμματα, καὶ αἱ λοιδωρίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναί, καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμῳδία, παντὸς πολέμιου χαλεπώτερον τὴν πόλιν ἡμῶν ἐξηχμαλώτισαν [...]”

⁶⁰ PG 48, 957. „ὅταν ἀκούσῃ θοοῦρους, ἀταξίας καὶ πομπὰς διαβολικὰς πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἀκολάστων τὴν ἀγορὰν πεπληρωμένην οἱκοὶ μένε καὶ τῆς ταραχῆς ἀπαλλάττης ταύτης.”

⁶¹ ARBESMANN 1979, 114; így értelmezi, maszkos *pompé*nak, hasonlóképpen GLEASON 1986, 110; HARRIS 2011, 14; GRAF 2015, 135–136.

⁶² WASZINK 1947: a keresztes fogadalom *pompa diabolae* kifejezésére való utalásokat vizsgálva, melyek különösen Tertullianusnál gyakoriak, nagyon határozottan arra a konklúzióra jut, hogy ez a *pompa* nem személyeket jelent, hanem dolgokat, a sátán tevékenységeit.

Ez az értelmezés nem zárja ki valamilyen maszkos felvonulás létét. A csúfolódás, gúnyolódás szavai nagyon erősen jelen vannak a szövegben: τὰ σκώμματα, αἱ λοιδορίαι, καταγέλαστος αὕτη κωμωδία, ez történhetett szervezett, ritualizált keretek között is, mint Asterios Amaseában, valamilyen nyilvános felvonulás vagy előadás formájában, melynek célja a társadalmi rend és az elit kicsúfolása, nem pedig pogány istenek megismerése. Nehezen elképzelhető, hogy Chrysostomos kihagyná a bálványimádás vádját, ha egyszer kínálkozott a lehetőség. A beszéd központjában azonban nem ez, hanem egy másfajta vád áll. Szerzőnk érvelése Szent Pál egy helyére támaszkodik („Megtartjátok a napokat és hónapokat és időket, meg az esztendőket.” Gal 4:10–11). Chrysostomos szerint a Kalendae-ban a bűn a „jó” és „rossz” napok megkülönböztetése. Szerinte az emberek azért mulatoznak a Kalendae napján, mert e nap „jó” nap: olyan nap, mely az egész év minőségét jelzi előre, az emberek azért isznak és lakomáznak ekkor, hogy az egész évük hasonlóképpen boldog legyen.⁶³ Chrysostomos kritikája erre a koncepcióra irányul, nem pedig általánosságban véve az ünneplés tényére, itt véli megtalálni azt a pontot, ahol a Kalendae a keresztény tanítással összeegyeztethetetlen. Hogy a morálteológiai problémát szemléletesebbé tegyük: a húsvét megülése Krisztus feltámadására való megemlékezés, azonban nem szükséges az embereknek megülniük a húsvét ünnepét ahhoz, hogy a megváltás üdvös hatásai megszülessenek. A Kalendae esetében viszont éppen ez a helyzet, és Chrysostomos ezt az álláspontot minősíti pogánynak, amiben tagadhatatlanul igaza van. Állásfoglalása ugyanakkor vitathatatlanul szélsőséges. A város lakosságának jelentős része nem keresztény, a politeista kultuszok még legálisak, a Kalendae pedig elismert állami ünnep. Kétséges, hogy milyen jogalapja van saját morálját kiterjeszteni a város egész lakosságára. Érvelése teológiailag sem igazán erős, számára az elsődleges impulzus a morális felháborodás volt, s utólag próbált érveket fabrikálni a támadáshoz, érvei pedig aránylag gyengék. A későbbi szerzők számos konkrét módszert megemlítenek, hogyan kívánták a szilveszterezők az ünnepet a következő év sikeressé tételére felhasználni, ezekről Chrysostomos egyetlenegy ismer: a lakomázás ómenjellegét, mely egyedül nála kerül ennyire a középpontba. Mint mondja, a Kalendae résztvevői azért mulatnak, hogy az egész év hasonlóan vidám legyen. Chrysostomos attitűdjére jellemző, hogy a keresztény ünnepekhez kapcsolódó mulatságokat ugyanilyen hévvel ítéli el.⁶⁴ Még egy XX. századi szilveszteri vacsorához is több babona kapcsolódik, mint amiről az egyházatya tud, s megkockáztatom, hogy egy modern szerzetesi közösségben is különösebb lelkiismereti aggályok nélkül fogyasztják el az újévi lencsefőzeléket. Ne felejtjük el, hogy a Chrysostomos-homília keletkezésekor az istenek kultuszai még legálisak, Libanios körülbelül ugyanebben az időben, mintha csak egy párhuzamos valóságban élne, a pogány istenek templomaihoz vezetett felvonulásokról ír, és az istenek oltárain égő állatáldozatokról!

Érdemes összevetnünk Libanios leírását Chrysostomoséval. Bár a Chrysostomos-beszéd keletkezésekor a kultuszok még legálisak, és Libanios leírása is ugyanerre a közel-

⁶³ PG 48, 955.

⁶⁴ SANDWELL 2007, 208: elítéli a zenével és lakomával keresztény ünnepeket üllő keresztényeket.

múltra vonatkozik, a Kalendae mindkét szerző bemutatásában elsődlegesen világias mulatozásnak látszik. Bár Libanios és Chrysostomos ellenkező oldalon állnak, retorikai érvekkel a maguk ellentétes szempontjaiból ugyanazt szeretnék bizonyítani, hogy a Kalendae Ianuariae pogány ünnep; de ha lehántjuk a retorika mázát, nem látunk mást, csak alkoholt, kalóriákat és ajándéksomagocskákat. Azonban Chrysostomos egy teljesen más körülmények között elhangzó mondata óvatosságra int a bármily alapos forrásvizsgálattal kapcsolatban is. A Máté evangéliumához írt 35. *homíliá*ban hangzik el egy mondat, amelyben szemrehányást tesz a hallgatóságnak, amely nem akar alamizsnálkodni:

Most viszont azok, akik télvíz idején fuvalákkal és sípokkal ébresztenek föl titeket, összevissza és értelmetlenül háborgatnak benneteket, azok sok ajándékot nyerve távoznak el tőletek.⁶⁵

A szöveghelyet az eddigi kutatás nem vizsgálta, azonban valószínű, hogy ez a mondat a Kalendae Ianuariae ünnepére vonatkozik, és bizonyítja, hogy Antiochiában a Libanios által is említett szokás, az emberek zajos ébrentartása, pontosan ugyanazt a célt szolgálta, mint Amaseában: a házba bekopogó társaságok előadásukért ajándékokat remélhettek, s bár Asterios arra panaszkodik, hogy e csoportok kifosztják a tisztességes polgárokat, Chrysostomos éppen arra panaszkodik, hogy az antiochiaiak szívesen adakoznak e zenészek csapatainak.

A leegyszerűsített képet a Kalendaet dicsőítő pogány Libaniosról és vele szemben az ünneplést szigorúan elítélő keresztény klérusról árnyalja egy rövid szöveghely, mely ugyan az ünneplés részleteiről nem árul el új információt, viszont jelzi, hogy a főpapság véleménye nem feltétlenül volt olyan sarkított, mint Aranyszájú Szent Jánosé. *Nýssai Szent Gergely* (335/336–394 u.), a kappadókiai atyák egyike, egy levele bevezetésében tesz említést a Kalendaeról:

A rómaiak szokása, hogy valamilyen ősi hagyomány szerint ünnepet ülnek télvíz idején, amikor a nap visszatér a fenti vidékekre, és a nappal mértéke hosszabbodni kezd.⁶⁶ Szentnek tartották a hónap kezdetét, és mivel ennek a napnak a révén tesznek előrejelzéseket az egész évre vonatkozóan, ilyenkor kedvező eseményekre, örömekre és bevételekre van gondjuk. Miért is kezdem ezzel a levelemet? Mert magam is megtartottam ezt az ünnepet, hozzájuk hasonlóan aranyat hordozva; mert arany került az én kezeimbe is akkor, nem az a közönséges arany, melyet a hatalmasok sze-

⁶⁵ PG 57, 409. „Νῦν δὲ οἱ μὲν ἐξυπνίζοντες μετὰ αὐλῶν καὶ συρίγγων ἐν χειμῶνος ὥρᾳ, καὶ εἰκὴ καὶ μάτην ἐνοχλοῦντες, ξένια πολλὰ λάμβανοντες παρὰ σοῦ ἀναχωροῦσι.” Ami az ünnep azonosítását illeti: Chrysostomos talán ugyanarról az ünnepről beszél, melyről a később tárgyalandó Antiochiai Izsák, s így nem zárható ki teljesen, hogy egy másik téli ünnepről, a Brumaliáról van szó, azonban a Kalendaeval való azonosítás sokkal valószínűbb.

⁶⁶ A furcsa megfogalmazás mögött valószínűleg ugyanaz az elképzelés áll, amit Lydosnál is olvashatunk, miszerint a rómaiak az év kezdetét nem a napfordulóra helyezték, hanem olyan napot választottak, amikor a napórákon érzékelhetővé válik a napok hosszabbá válása: Lydos, *De mensibus* III. 17.

retnek, és ajándéku adnak azok, akik rendelkeznek vele, rövid ideig tartó, hitvány és lélektelen szerzemény, hanem az, ami az ésszel rendelkezők számára minden gazdagságnál magasztosabb, s Pindaros szavaival élve, valóban a barátság legszebb záloga: a te leveled és a benne rejtett sok gazdagság. Mert úgy történt, hogy amikor éppen aznap Kappadókia fővárosába látogattam, összefutottam egy ismerőssel, aki átadta nekem ezt az ajándékot, a levelet, mintegy az ünnep szimbólumát.⁶⁷

Gergely levele tartalmazza mindazokat a vádakat, amelyeket a kalendaei ajándékozással szemben szokás felvetni, azonban hozzáállása inkább Ambruséra hasonlít. A mód, ahogy a Kalendae motívumát felhasználja az éppen újév napján megkapott levél feletti örömének kifejezésére, jelzi, hogy Gergely számára a Kalendae talán vulgáris szokás, de aligha tűrhetetlen pogányság.⁶⁸

Nagyjából ugyanebből a korból származik egy latin nyelvű szöveghely, mely egyedülálló információval szolgál az újévi rítusokról. Szent Jeromos (347–420) Izajáshoz írott kommentárjában ez olvasható:

Minden városban, de különösen Egyiptomban és Alexandriában él az a régi, bálványimádó szokás, hogy az évnek, és annak a hónapnak, mely az utolsó, az utolsó napján sokféle étellel megrakott asztalt készítenek elő, és mézes borral kevert italt, ezzel jósolva meg akár az elmúlt, akár a jövő év termékenységét.⁶⁹

Hasonlót legközelebb a népvándorlás kori Nyugat-Európa egyházi szerzőitől hallunk, Caesariustól és Bragai Mártontól, a legtöbb forrásunk pedig a középkorból fog eredni, főleg német nyelvterületről. Ennek az asztalnak a különlegessége abban áll, hogy a rajta előkészített ételeket az ünneplők nem fogyasztották el.⁷⁰ A Jeromos-hely óvatosságra int, az egyházatya szerint a leírt szokás általánosan elterjedt a birodalom területén, azonban mégis ő az egyetlen forrása a Római Birodalom területéről.

⁶⁷ 14. levél, PG 46, 1049–1051. „Ἑορτὴν ἀγειν σύνηθες τοῖς Ῥωμαίοις περὶ τὴν χειμέρινον ὥραν, τρόπον κατὰ τινὰ πάτριον, ὅτε τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν ἄνω χώραν ἀναποδίζοντος, πλεονάζειν ἀρχεται τὸ ἡμερήσιον μέτρον. Ἰερὰ δὲ νενόμισται τοῦ μηνὸς ἡ ἀρχή, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἡμέρας τὸ πᾶν ἔτος οἰωνιζόμενοι, δεξιὰς τινὰς συντυχίας, καὶ εὐφροσύνας, καὶ πόρους ἐπιτηδεύουσι. Τί βουλόμενος ἐντεῦθεν τοῦ γραμματος ἀρχομαι; Ὅτι καὶ αὐτὸς διήγαγον τὴν ἑορτὴν ταύτην, παραπλησίως ἐκείνοις χρυσοφορήσας· ἦλθε γάρ τότε καὶ εἰς τὰς ἐμὰς χεῖρας χρυσοῦς, οὐ τοι κατὰ τὸν πάνδημον τοῦτον χρυσὸν ὃν ἀγαπῶσιν οἱ ἀρχοντες καὶ δωροφοροῦσιν οἱ ἔχοντες, τὸ βαρὺ καὶ αἰσχροὺν καὶ ἄψυχον κτῆμα· ἀλλ’ ὁ παντὸς πλοῦτου τοῖσγε νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερόν ἐστιν, τὸ κάλλιστον ὄντως δεξιῶμα κατὰ Πίνδαρον τὰ σά, φημί, γραμματα, καὶ ὁ πολὺς ἐν ἐκείνοις πλοῦτος. Οὗτο γὰρ συνέβη κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην προσφοιτήσαντά με τῇ μητροπόλει Καππαδόκων, ἐντυχεῖν τινι τῶν ἐπιτηδείων, ὅς μοι τὸ δῶρον τοῦτο, τὴν ἐπιστολὴν, οἷόν τι σύμβολον ἑορτῆς προσετεῖναιτο.”

⁶⁸ A levél címzettje talán Libanios, de nem nevezi meg, csupán az egyértelmű, hogy neves rétorról van szó, illetve olyasvalakiről, aki befolyással van Gergely Kynégios nevű fiának neveltetésére.

⁶⁹ PL 24, 663. „[...] est autem in cunctis urbibus et maxime in Aegypto et in Alexandria idolatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eius, qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mixtum vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes.”

⁷⁰ Mivel a szokás legtöbb releváns forrása középkori, ezért a terített asztal kérdésével csak a 7. fejezetben, a Kalendae középkori utóélete kapcsán foglalkozom bővebben.

Augustinus/Szent Ágoston (354–430)

A késő ókor termékeny homíliaszerzői közül *Szent Ágostont* (354–430) idézik legritkábban a Kalendae kapcsán, noha ő írta a leghosszabb homíliát az ünnep ellen. Először egy karácsonyi beszédben kerül szóba a téma (*sermo* 196.), ennek zárszavában a közelgő Kalendaera figyelmezteti Ágoston a híveket, és nyomatékosan inti őket, hogy maradjanak távol az ünnepléstől. Ezután a *Patrologia Latinában* 197. és 198. számmal jelzett homília következik. E szövegek csak töredékei egy nagy terjedelmű újévi homíliának, melyet a közelmúltig elveszettnek hittek, azonban egy mainzi kódexben váratlanul előkerült számos korábban ismeretlen Ágoston-homíliával együtt.⁷¹ A szöveg megmagyarázza majdnem elveszését is: előadása több órán keresztül tarthatott, Beda be is ismeri, hogy képtelen volt végigolvasni,⁷² és a hosszúságot egy más helyen maga Ágoston megmagyarázza: ha erőfeszítése már eleve bukásra ítéltetett, hogy viszsztatartsa a híveket az ünnepléstől, akkor a szentbeszéd elhúzásával a lehető legtovább késleltette a pillanatot, mikor Hippo népe a templomból elvonul pogány módra ünnepelni.⁷³

Még a teljes terjedelmű szöveg is kevés részletet árul el az ünnep eseményeiről.⁷⁴ Arbesmann számára az akkor ismert szövegek az *argumentum ex silentio* érvét kínálták annak eldöntésére, hogy ismertek voltak-e Afrikában a maszkos felvonulások, s válassza határozott nem volt.⁷⁵ Nilsson viszont felveti, hogy az egyiptomi istenek felidézése esetleg implicit utalás az állatmaszkok létre.⁷⁶ Valóban, nehéz elhinni, hogy Ágoston ne említene meg ezeket a zajos, pogány felvonulásokat, ha ismertek lettek volna Hippóban. De vajon valóban teljes a silentium Ágoston részéről?

Nem szabad elfelejtenünk, hogy forrásaink nem valamiféle tudományos néprajzi gyűjtés eredményei, céljuk csakis annyi, hogy a templomi hallgatóságot meggyőzzék, hogy jobban járnak, ha távol maradnak az ünnepléstől. E cél érdekében az egyes szerzők vérmérsékletüknek megfelelően a legkülönbözőbb retorikai eszközöket és teológiai érveket alkalmazták. Egyes szerzők, mint Asterios, részletekbe menően leírják, mi zajlik az ünnepeken, majd tételesen bizonyítják, hogy ezek nem férnek össze a keresztény morállal. Mások, mint Ióánnés Chrysostomos, a morálteológia síkján maradva, alig számolnak be konkrét részletekről. Pacianus beszámolt, de később magát hibáztatja, hogy ezzel csak a bűn terjedéséhez járult hozzá. Petrus Chrysologus és Turini Maximus bálványimádással vádolja a résztvevőket. Mit tesz Ágoston? Témánk szempontjából a homíliának az a részlete érdekes, amely már a *Patrologiában* is megjelent 198. szám alatt.⁷⁷ A fő gondolatmenet jól követhető – és egy szó sem esik benne a Kalendaekről. Ágoston ugyanis nem a direkt támadás taktikáját választotta, hanem

⁷¹ DOLBEAU 1996; a megtalálás körülményeihez: DOLBEAU 1990.

⁷² BROWN 2000, 444.

⁷³ GRIEG 2017, 243; Augustinus, *Tract. in Ev. Joh.* VII. 24. (PL 35, 1379–1976).

⁷⁴ GRIEG 2017, 240, 243.

⁷⁵ ARBESMANN 1979, 113.

⁷⁶ NILSSON 1916, 80.

⁷⁷ Augustinus PL 38, 1021–1024.

kerülő úton bizonyítja, hogy az ünnep pogányság. Az érvelés kiindulópontja nem az ünnep, hanem egy általánosabb teológiai kérdés: Isten haragja lesújt a bűnösökre, de vajon milyen jogon teszi ezt a zsidókkal és a pogányokkal is? A zsidók esetében a magyarázat egyszerű, hiszen nekik ott van a Törvény, melynek alapján pontosan tudniuk kell, hogy Isten szemében mi helyes, és mi nem. A pogányok is számonkérhetők, mert nekik lehetőségük volna rá, hogy a természet műveiből ismerjék fel a természet mögött álló Teremtőt, ahogyan a lelket sem közvetlenül érzékeljük, csak hatásaiiban. A gőg és az elbizakodottság azonban megakadályozza ezt a felismerést, és végül ez vezet a bálványimádás megjelenéséhez. Az emberi alakban elképzelt istenek jellemzik a görögök vallását, de van valami, ami még ennél is rosszabb: az egyiptomiak bálványimádása, akik félig állati alakot adtak bálványaiknak.⁷⁸ A pogányok azt hozzák fel mentségükre, hogy nem a szobrot imádják, hanem azt, amit a szobor jelöl. Azonban mindkettő egyformán helytelen: ha Neptunust imádják, akkor egy emberi hazugságot imádnak, ha magát a tengert, akkor a Teremtő helyett annak teremtményét. Ezután Ágoston lazán kapcsolódó másik témára vált át: az apostoloknak és általában az egyháznak jellemzője az alázat, mellyel a tanító elutasítja saját tiszteletét, ellentétben az olyan eretnekekkel, mint Simon mágus vagy a donatisták, akik jobban tisztelték Donatust még Jézus Krisztusnál is.

Mi köze mindennek a Kalendae-hoz? Az egyetlen lehetséges kapcsolódási pont a bálványimádás kérdése, a már tárgyalt homíliák az istenek felvonultatásában természetesen a bálványimádást látták kárhoztatható pontnak. Ha az Ágoston-homília szándéka valóban a Kalendae megünneplésének elítélése, és ezt a bálványimádás felől közelíti meg, akkor lehetséges, hogy Hippóban is sor került valamiféle processzióra, melyen akár jelmezzel megismerésével, akár szobrok, bábok formájában ott voltak a régi istenek. Név szerint Neptunust és Iunót emeli ki – választásának oka a két istenség egyszerű allegorizálhatósága. Korábbi homíliáink a bálványimádást démonok imádásaként bélyegezték meg, Ágoston viszont egy másik utat választ: a pogány istenek allegóriák, amint azt maguk a pogányok is készséggel elismerik, így viszont imádásuk, ha nem is bálványimádás, de a teremtet dolgok imádása. Ez a megközelítés egy olyan ember érvelése, aki kész valódi vitába szállni ellenfeleivel, és meghallgatni érvelésüket, nem pedig már eleve sátánizmusként bélyegezni meg hitüket. Neptunus azonosítása a tengerrel magától értetődő, Juno esetében pedig a görög Héra név és az *aér* 'levegő' szó hasonlósága miatt az allegorikus jelentés szintén közhelyszámba ment. Rajtuk kívül az egyiptomi istenekről beszél csak külön. Szerepeltetésüknek oka elsődlegesen az, hogy Ágoston az érvelését a Rómaiakhoz írt levél 1:23-ra építi, itt pedig nemcsak az emberek, hanem állatok képmására készített bálványokról is szó van. A másik

⁷⁸ „Quia vero non est major et superstitiosior idolatria quam Aegyptiorum: nam Aegyptus perfudit mundum figmentis talibus, qualia deinceps dicit Apostolus: cum dixisset, *In similitudinem imaginis corruptibilis hominis*; addidit, *et volucrum, et quadrupedum, et serpentium*. Numquid enim, fratres, in aliis templis vidistis simulacrum capite canino vel taurino, caeterorumque animalium irrationabilium figmenta? Haec enim est idola Aegyptiorum sunt. Utrumque enim genus complexus, ait Apostolus: »In similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.«”

lehetséges ok feltételezés: a Kalendae napjain felvonultatott istenek Hippóban sem voltak teljesen ember alakúak, hanem szörnyek vagy állatok is felbukkantak közöttük. Hogy ezek is bálványok, arra a legközelebbi párhuzamot az egyiptomi vallás kínálhatta Ágoston számára. Azonban itt sem hivatkozik a Kalendaet ünneplő tömegre, hanem arra, hogy az egyiptomiak templomaiban láthatott közönsége ilyen lényeket. Nem tudjuk, hogy miért döntött Ágoston egy ilyen retorikai taktika mellett, de következetesen kerül a templom falain túl folyó ünnep bármilyen említését, azonban ha nem volt ünnepi, jelmezes processzió, akkor rejtélyes, hogy miért beszél ember és állat alakú istenekről. S azt se felejtjük el, hogy Apuleius, az *Aranyszámár* szerzője, melyben egy, a későbbi újévi felvonuláshoz nagyon hasonló menetet is leír Isis istennő ünnepén, Madaurosban született, ahol Ágoston is tanulmányokat folytatott kétszáz évvel később, életének jelentős része Karthagóban telt, s Ágoston kétségtelenül jól ismerte Apuleius írásait.⁷⁹

Petrus Chrysologus/Aranyzavú Szent Péter (380 k.–450 k.)

Ha időrendbe helyezzük forrásainkat, a következő szöveg visszavisz Itáliába, mégpedig a Rómától a császárváros címét átvevő Ravennába. Az újabb két, a Kalendae ellen irányuló homília szerzője *Petrus Chrysologus*, Ravenna püspöke.⁸⁰ Mindkét szöveg egyetlen rítust emel ki az ünnep eseményeiből, az istenek felvonulását, s itt már nyoma sincs annak a toleranciának, melyet korábban Ambrusnál tapasztalhattunk. Az első szöveg a 155. beszéd *Bevezetésében* mindjárt felvázolja, mi is a püspök baja a Kalendae megünneplésével:

Innen ered, testvérek, innen ered az, hogy a mai napon a pogányok az isteneiket – megtervezett és átgondolt ocsmányságukban és rútságukban a csúfságnál is csúfabb isteneiket – közszemlére téve hurcolásszák fel-alá, amivel csak még visszatekintőbbé teszik őket. Miféle hiábavalóság, milyen örültség, mekkora vakság meg-

⁷⁹ Az Isis-felvonuláshoz lásd a következő fejezetet. Ágoston említései Apuleiusról: Augustinus, *Epistulae* 138. 19. (PL 33); *De civitate Dei* VIII. 19. (PL 41), és még számos helyen a VIII. és IX. könyvben, kimondottan a számarregényről pedig: XVIII. 18.

⁸⁰ A két szentbeszéd fordítása megtalálható a *Függelékben*. Petrus Chrysologus, *Sermo* CLV és CLV bis, a szövegeket Olivar szövegkiadásából idézem. A két homília közül az első mindig is Chrysologus műveként volt számontarva, így található meg a *Patrologia Latina*-ban is (PL 52, 609–611), a második kiadástörténete sokkal szövevényesebb. A kódexekben egy görög szerző, Gabalai Severianos neve alatt hagyományozódott, és egy olyan címmel, melynek semmi köze a szöveg tartalmához (*De pytho-nibus et maleficis*, azaz: a sárkányokról és a boszorkányokról), és így kerülhetett be a *Patrologia Graeca*-ba (PG 65, 27–28), bár senki sem feltételezte, hogy valóban Severianos műve lenne, és a nyelve latin volt. Hasonló pszeudonim hagyományozódás a szentbeszédeknel nagyon gyakori, csupán azért szükséges rá itt kitérni, mert Chrysologus modern szövegkiadása csak 1982-ben jelent meg, és a korábbi szakirodalom általában a *Homilia de pytho-nibus* címen hivatkozik erre a szövegre. A homíliák esetében a tévesen megadott szerző gyakori, de az ennyire téves címadás már nem. Az eredeti, sárkányokról és boszorkányokról szóló szöveggel foglalkozom egy tanulmányomban: TóTH 2017.

vallani az isteneket, aztán szánalmas gúnyolódással befeketíteni őket! Csúfolódók, nem imádók, akik az isteneket, akiket tisztelnek, így kigúnyolják. Sértés, és nem tisztelet, amikor a saját teremtetőknek vélt isteneiket így eltorzítják; megcsúfolják, nem pedig dicsőítik, mikor őket ilyen zűrzavarosan mintázzák meg.⁸¹

Ez a legkorábbi szöveg, mely egyértelműen állítja, hogy újévkor pogány istenek figurái is szerepet játszottak, s ezek mindjárt torz szörnyalakokként jelennek meg. A megfogalmazás magával vonja, hogy az igaz vallást nem ismerő pogány kultuszban legalább ott lehet a vallásos kegyesség csírája, azonban a pogány, aki saját vélt teremtetőjét démoni külsővel ruházza fel, még az egyszerű bálványimádásnál is súlyosabb bűnt követ el. Petrus Chrysologus érvelése kétélű fegyver, hiszen hogyan követheti el a bálványimádás bűnét az, aki kigúnyolja és csúffá teszi a pogány isteneket? Erre a kérdésre nem ad választ a püspök.

Petrus nem törekszik az ünnepi menet tényszerű leírására, a szöveg egyetlen, szenvedélyes kirohanás a szokás ellen, azonban így is sok információt nyerhetünk belőle. A legfontosabb felismerés az ünnepi felvonulás kettőssége: egyértelműen voltak az isteneket maszkban, jelmezben megszemélyesítő felvonulók, és az isteneket ábrázoló szobrok vagy inkább bábok is. Az utóbbira utalnak a használt igék: *deos suos uidendos trahunt, distrahunt, pertrahunt*: az isteneket: 'viszik', 'hordozzák'. A 4. *caput* szerint: „faciant, ut eos aliquando et ipsi qui faciunt horreant et relinquunt”: (olyanra formázzák meg az isteneket, hogy maguk a készítőik is elborzadnak tőlük, és otthagyják őket). Ebben a megfogalmazásban adott egy ember, aki elkészítője egy tárgynak, amelynek a látványa rémületet okoz, s ezért otthagya. Ez nem egy jelmez leírásának tűnik.

Más pontokon ugyanakkor egyértelmű, hogy a szöveg csak jelmezekre, maszkokra vonatkozhat. A 4. *caput* vége olyan emberekről beszél, akik saját magukat teszik meg istenek képmásává („qui simulacra faciunt semet ipsos”). A püspök számára mindez egyenértékű az ember istenképi mivoltáról való lemondással, s így nyílt aposztázia. („Nonne isti amiserunt imaginem dei, dei similitudinem perdiderunt? Christi exuti sunt indumentum, qui se simulacrorum formis sacrilegis formauerunt.”) E gondolat megismétlődik a homília 5. *caputjában* is: aki istenné teszi magát, ellentmond az igaz Istennek. Nem akarta Isten képmását hordozni, aki a bálvány álarcát akarta viselni.

Minthogy Chrysologus nem tesz éles különbséget jelmezes alakoskodók és a menetben hordozott képmások között, még kevésbé árulja el, hogyan kell e képmásokat elképzelnünk. Az egyértelmű, hogy a jelmezeket, illetve bábokat csak ideiglenes céllal készítik, az ünnep időtartamára. Mivel nehéz elhinni, hogy egy felnőtt ember olyan rémítőnek találjon egy saját maga által készített képmást, hogy inkább otthagya művét,

⁸¹ „Hinc est, fratres, hinc est quod hodie gentiles deos suos, foeditatibus exquisitis, excogitato dedecore, et ipsa turpitudine turpiores –, deos suos uidendos trahunt, distrahunt, pertrahunt, quos faciunt non uidendos. Quae uanitas, qualis dementia, quanta caecitas fateri deos et eos ludibriis infelicibus infamari! Inrisores sunt, cultores non sunt, qui deos, quos uenerantur, inludunt. Iniuriis afficiunt, non honorant, qui deos, a quibus se formatos existimant, sic deformant; confundunt, non glorificant, qui eos de ipsa confusione componunt.”

ezért felvethetjük, hogy az idézett mondat arra utal, hogy általában mi történt e képmásokkal az ünnep után: egyszerűen félredobták őket.

Chrysologusnak a témában tartott második beszéde tovább árnyalja a képet:

1. Íme, eljönnek a napok, eljön a Kalendae, és felvonul a démonok egész díszmenete, a bálványok egész gyülekezete (*officina*) kivonul, és régi szentségtöréssel szenteli meg az új évet. Eljártsszák Saturnust, megszemélyesítik Iuppitert, megformálják Herculest, felléptetik Dianát vadásztársaival együtt, körbeviszik az undok tetteit elszuszogó Vulcanust, és a többieket, akiknek a nevét el kell hallgatni, mert rémalakok; ezek torzságát, mivel ilyet a természet nem tartalmaz, a teremtés nem ismer, ezért a művészet fáradozik kitalálásukon. Emellett emberek barmoknak (*pecudes*) öltözködnek, a férfiakat nővé alakítják, megsértik a tisztességet, a törvénykezést kifigurázzák, a közvéleményt kinevetik, a világ színe előtt kigúnyolják a világot, és azt mondják, mindezt tréfából teszik.

2. Nem, nem tréfa, ez bűn. Bálvánnyá változtatják az embert; és ha a bálványokat felkeresni már bűn, minek tekintsük, ha valaki maga lesz bálvánnyá? [...] Mert nincs elég szén, ami az ilyen istenek arcát befeketítse, és hogy ezek megjelenése tiszta rettenettel tetőződjék, a világban felkutatják mind a szalmát (*palea*), bőrt (*pelles*), rongyokat (*pannus*), szemetet (*stercus*), és ami csak az emberi zűrzavarból fakad, az arcukra helyezik. Mert az efféle istenek között azt tartják a nagyszerűbbnek, aki a rútak között is rútabbat tud kitalálni, és az lesz a legnagyobb, aki egyedülálló torzsága miatt a szörnyetegek is megcsodálnának.⁸²

Latin nyelvű területről ez az egyetlen forrás, amely szerint konkrét, néven nevezhető istenek vonulnak fel: *Saturnus*, *Iuppiter*, *Hercules*, *Diana*, *Vulcanus*. A sorban az első Saturnus, és érdekes módon *Ianus* hiányzik, s mintha a szerző különbséget tenne ezen istenek és azon „rémalakok” között, akiket néven sem lehet nevezni. E megkülönböztetés ellenére valószínűbb, hogy a klasszikus római pantheon isteneit is csúf alakban jelenítették meg, hiszen mindkét homília központi gondolata az, hogy a pogányok még az általuk tisztelt isteneket is elcsúfítják. Kérdéses, hogy a jelmezek rútságában való versengés csak retorikai eszköz, vagy szó szerint kell értenünk, hiszen elképzelhető volna, hogy a maszkokat tényleg versenyeztették, melyik lett a legrémítőbb.

⁸² Petrus Chrysologus, *Sermo CLV bis*. „Ecce ueniunt dies, ecce kalendae ueniunt, et tota daemonum pompa procedit, idolorum tota producitur officina, et sacrilegio uetusto anni nouitas consecratur. Figurant Saturnum, faciunt Iouem, formant Herculem, exponunt cum uernantibus suis Dianam, circumducunt Vulcanum uerbis anhelantem turpitudines suas, et plura, quorum, quia portenta sunt, nomina tacenda; quorum deformitates, quia natura non habet, creatura nescit, fingere ars laborat. Praeterea uestiuntur homines in pecudes, in feminas uiros uertunt, honestatem uiolant, iudicia subsannant, censuram publicam rident, inludunt saeculo, teste saeculo, et dicunt se facientes ista iocari. 2. Non sunt, non sunt ioca: sunt crimina. In idolum transfiguratur homo; et si ire ad idola crimen est, esse idolum quid uidetur? [...] Namque talium deorum facies ut pernigrari possint, carbo deficit; et ut eorum habitus pleno cumuletur horrore, paleae, pelles, panni, stercora toto saeculo perquiruntur, et quicquid est confusionis humanae in eorum facie collocatur. Quia ille inter tales deos magnificentior creditur, qui inter turpes turpior inuenitur; et ille magnificentissimus habetur, quem pro deformitate singulari potuerint ipsa monstra mirari.”

A püspök bírálatát az istenek maszkjaira hegyezi ki, hiszen itt tud legjobban érvelni a szokás bűnös volta mellett, de mindkét beszédben találunk utalásokat további maszkokra is. Már az első beszéd befejezése is nyíltan beszél állatjelmezekről:

Tartsa vissza apa a fiát, szolgáját a gazda, szülő a szülőt, polgár a polgárt, ember az embert, a keresztény mindazokat, akik magukat vadállatokhoz tették hasonlóvá, igavonó állatokkal állították magukat egy sorba, barmokhoz szerelkeztek föl, démonok alakjára formálták magukat [...] ⁸³

Míg egyetlen szó, a *daemones* utal az isten- vagy szörnymaszkokra, három az állatokra. A *bestia* bármilyen házi és vadállatot jelenthet, a *iumenta* igavonó állat, a *pecudes* kecske vagy birka. A szarvas említése hiányzik, bár esetleg a *bestiae* összefoglaló megnevezése magába foglalhatja őt is, ám egyértelműbb a háziállatok jelenléte. A *pecudes* mint tipikus jelmez máshol is felbukkan, sajnos nem tudjuk megállapítani, hogy kecskére vagy bárányra utal. A későbbi görög nyelvű források kecskebőrből készült kosztümöket emlegetnek, azonban kecskének öltözést nem. Gyakorlati okokból a szarvas szakállas kecskebak könnyebben karikírozható egy jelmezhez, de ez a gyakorlatias érv túl kevés a döntéshez, különösen mert lehetséges, hogy a *pecudes* szó választását éppen az indokolja, hogy a bárány és a kecske is jelen van a felvonuláson. Az állatjelmezek említése háttérben marad, a püspök ezt csupán szégyenletesnek tartja, de teológiai érveket nem tud ellene felhozni. Az állatjelmezek mellett két olyan aspektusát is bemutatja az ünnepi menetnek, melyeket már Asteriostól is ismerünk: férfiak nők öltözködtek, s a résztvevők gúnyt űznek a világ tisztességes rendjéből. Ez értelmezhető úgy, hogy viselkedésük, elsősorban a női ruhába öltözés, közfelháborodást kelt, azonban valószínűbb, hogy a gúnyolódás hasonló formáira gondol, mint Asterios. Az utolsó szó már a résztvevők védekezése: ők azt mondják, hogy mindez játék, tréfa: *iocus*.

A latin nyelvű homíliákban többször is felbukkan ez a védekezés. A résztvevők egy pillanatig sem gondolták úgy, hogy multságuk politeista istenek vallási kultusza volna. Számukra mindez *iocus*. A szó és igei változata legalább négyszer ismétlődik a két rövid beszédben, és feltételezhetjük, hogy az újévi játékoknak ez belső, saját használatú terminusa volt. Mikor a püspök megszólaltatja a „bűnösöket”, hogy rögtön cáfolhassa is véleményüket, még további fontos tényrt is elárul. A jelmezes játék *novitatis laetitia*, ’az új dolgok öröme’, nem pedig a régi kor tévelygése (*vetustatis error*), tehát a szilveszterezők nem azonosították multságukat a régi kultuszokkal. ⁸⁴ Az „új dolgok” itt nem a szokás újdonságára vonatkoznak, hanem arra, hogy az új év ünneplése folyik.

Sajnos Chrysologus nagyon keveset mond arról, hogy a jelmezes felvonulók tulajdonképpen mit csináltak, miután felöltötték groteszk szörnymaszkjaikat. A kereszté-

⁸³ „Abstrahat ergo pater filium, seruum dominus, parens parentem, ciuem ciuis, homo hominem, christianus omnes qui se bestiis conpararunt, exaequarunt iumentis, aptauerunt pecudibus, daemonibus formauerunt: et ille qui liberat, inuenit praemium; qui negligit adquiret offensam.”

⁸⁴ „5. Sed dicit aliqua: non sunt haec sacrilegiorum studia, uota sunt haec iocorum; et hoc esse nouitatis laetitiam, non uetustatis errorem: esse hoc anni principium, non gentilitatis offensam. Erras homo! Non sunt, non sunt haec ludicra, sunt crimina. Quis de impietate ludit? De sacrilegio iocatur? Piaculum quis dicit risum?”

nyeket arra inti, hogy meneküljenek, és zárkózzanak el a kapuk mögé e látványosság előtt.⁸⁵ Ez utalhat arra, hogy a felvonulók bekéredztek volna a házakba, de lehetséges, hogy egyszerűen a mulatságban való passzív részvételt akarja megtiltani, egy keresztény még tétlen szemlélőként sem lehet részese e pogányságnak.

Turini Szent Maximus/Maximus Taurinensis (?–420 k.)

Petrus Chrysologussal körülbelül egykorú egy másik itáliai szent püspök, a *turini* (latin nevén *Augusta Taurinorum*) *Maximus*. Két hiteles szerzőségű homíliájában (*sermo* 63. és 98.) foglalkozik az új évi ünnepekkel.⁸⁶ Az általa leírtak alig-alig hasonlítanak a ravennai Kalendaera, hiányzik bármilyen jelmezes felvonulás, az események közelebb állnak ahhoz, amit az antiochiai ünnepségekről olvashatunk Libaniosnál és Ióánnés Chrysostomosnál. A 63. homíliában is elhangzik a bálványimádás vádja, de a bizonyítékok közvetettek: Maximus szerint az ünnep Ianus tiszteletére folyik, aki valójában egy ember volt, a Ianiculum város alapítója. Aki részt vesz az ünnepen, halandó embert részesít az Istennek kijáró tiszteletben (c. 2). Második érvként elhangzik a már jól ismert páli figyelmeztetés: „Megtartjátok a napokat és hónapokat és időket, meg az esztendőket” (Gal 4:10–11.). Maximus szerint az tartja meg a napokat, aki a Kalendae miatt nem jött el a templomba, és nem böjtölt, hanem ehelyett részt vett a pogányok ünnepén. Ezt kapcsolja össze egy másik páli hellyel: „Mert mi szövetsége van az igazságnak és hamisságnak? vagy mi közössége a világosságnak a sötétséggel? [...] vagy mi köze a hívőnek a hitetlenhez? Vagy mi egyezése Isten templomának a bálványokkal?” (Kor II. 6:14–16.) Ennek szellemében a keresztényeket elkülönülésre szólítja fel, a keresztényeknek nem szabad keveredniük a pogányokkal – ez az egyáltalán nem magától értetődő erkölcsi felszólítás magyarázza a beszéd végének rövid zsidóellenes kirohanását is: a zsidók társaságától is tartózkodni kell.

Az ünnep leírásában a domináns elem a multság és annak elítélése, a Kalendae jellemzője a részegeskedés, falánkság, tánc. A 63. homília egyetlen apró utalást tartalmaz egyéb tevékenységekre: az tartja meg a napokat, aki nem jön el a templomba, hanem kimegy a mezőre (c. 2.): „qui hesternae die non processit ad ecclesiam processit ad campum”. A *procedo* ige valamiféle felvonulásra (*processio*) is utalhat, azonban a másik homíliából kiderül, hogy itt egészen másfajta felvonulásról van szó, mint amiről az eddigiekben olvashattunk.

⁸⁵ „Fugite ista, claudite uos uestrasque domus istis, quia deus qui in occulto uidet, circumueniri non potest in aperto.”

⁸⁶ A szövegek fordítása megtalálható a *Függelék*ben. Mutzenbecher kiadását idézem: Turini Maximus 1962, 266–267, 390–393. Maximus esetében bizonyos problémát jelent, hogy hogyan is nevezzük. A latin városnévvel történő megnevezéssel (Augusta Taurinorum-i Maximus) érthető okokból senki nem próbálkozott, a város modern neve Torino, azonban a város régi magyar, illetve valójában német nevével való megnevezés is rendelkezik bizonyos hagyománnyal a magyar egyházban és szakirodalomban, így végül hosszas töprengés után emellett, tehát a Turini Maximus névalak mellett maradtam.

A 98. *sermo* hosszan ír a Kalendaehez kapcsolódó ajándékokról. Ezek megnevezése *strena*, és átadásuk ugyanúgy rituális aktus, mint Libanios Antiochiájában: korán reggel a közterekre sietnek a kis ajándékokkal, barátait megcsókolják, majd átnyújtják az ajándékokat. A püspök számára ez a csók valóságos Júdás-csók, az ajándékozás pedig bűn, hiszen a szegények adósságokba verik magukat, hogy megajándékozzák a gazdagabbakat, a gazdag, aki a koldustól megtagadja az alamizsnát, most bőkezű.

A másik kifogásolt pont az előjelek figyelése. Az előjelek figyelése már Ovidiusnál az ünnep része, de ennek mikéntjéről eddig keveset tudhattunk meg. Az előjelek megfigyelésének ideje a *dies interposita*, a 'közbeeső nap' – sajnos nem világos, mik közé eső. A Kalendae kiemelt napjai az 1-je és a 3-a, ezek közé esik a 2-a. Azonban, január 2-a a baljós nap, s minden forrásunk szerint ezt a napot otthon, családi körben szokás eltölteni. Bármelyik napra is gondol Maximus, a torinóiak akkor a városon kívülre vonultak („*procedunt extra civitatem*”), és előjeleket keresnek („*auspicia colligant ominaque perquirant*”), és ezekből következtetnek az eljövendő évre. A madarak megfigyelését meghökkentő „bűnnel” tetézik a résztvevők: ágacskákat visznek be a városba *pro omine*, mintegy előjelként. Ezek ugyanazon zöld ágak, melyekkel már Ovidius korában is az ajtókat koszorúzták. Ezt Maximus értelmezi először előjelként, talán nem ok nélkül, de szigorúsága, mellyel megbélyegzi az ártatlan szokást, szélsőséges.

Antiochiai Izsák (V. század közepe)

Maud Gleason egy tanulmányában a Kalendae egy új forrását azonosította, amely azonban a kutatásban meglepően visszhangtalan maradt.⁸⁷ Ennek oka részben az, hogy Gleason a forrásszövegnek csak egy német nyelvű és saját értékelése szerint is szabad fordítását idézi, a másik ok a forrásszöveg tartalma, mely nincs teljesen összhangban azzal, amit az antiochiai újévről tudunk.

Az V. század közepén, szír nyelven alkotott *Antiochiai Izsák*, egy monofizita egyházi szerző, akinek műveit, amelyek metrikus homíliák, formailag és tartalmilag is nagyra értékelik, de modern nyelvű és tudományos igényű fordítás nem jelent meg az írásai-ból. A XV. számú homília egy antiochiai ünnepről szól, melyet Gleason a Kalendaeval azonosít.⁸⁸ A szöveg értelmezésénél sajnos kénytelen vagyok a latin fordításra támaszkodni. A szöveg szerint Izsák és társai Kanun hónapban, egy ünnep idején érkeznek a városba. Nem tisztázza, hogy a két Kanun hónap közül ez az első vagy a második, tehát december vagy január.⁸⁹ Az ünnep miatt a városban egész éjszaka zene szól az utcákon, az előkelők házai előtt, az egész város egyetlen nagy tavernához hasonlít. Mindenki csak csendben lépked, hogy ne nyomja el a gyönyörű zenét. A zene elbűvöli Izsákot

⁸⁷ GLEASON 1986, 110, és 58. jegyzet.

⁸⁸ A szír szöveg és egy latin nyelvű fordítás: BICKELL 1873, I, 295–307. A minket érdeklő XV. homília a *S. Isaaci carmen de vigiliis Antiochenis et de eo, quod bonum est confiteri domino* címet viseli.

⁸⁹ A szír naptár hónapjaihoz: S. STERN 2012, 257.

és társait, és mikor egy éjszaka a víziorgona hangjára ébred, nem az jut eszébe, hogy elhallgattassa, hanem az, hogy a zenére társaival együtt zsoltárokat énekeljen.

Az eddigi források után legalábbis meghökkentő a szöveg, a derék szír szerzetes, úgy tűnik, kimaradt a pogány ünnepek ördögi voltát tárgyaló addigi diskurzusból. Nem vagyok száz százalékgig meggyőződve, hogy a Kalendaeról van-e szó egyáltalán. A szövegből annyi derül ki, hogy a zenészek az előkelők házai előtt muzsikálnak, s ezért valamilyen viszonzást várnak. Ez lehet a Kalendae, azonban ami furcsa, hogy mintha hosszabb eseménysorról lenne szó. Bár az ünneplő várost tavernához hasonlítja, az elmélyült zenehallgatók képe nem hasonlít Libanios Kalendaejára – igaz, azóta eltelt egy fél évszázad, és egy városi ünnep esetében ezalatt komoly változások is történhetnek. Lehetségesnek tartom, hogy ez az ünnep valójában a Brumalia, ami az első Kanun hónapra esett, és körülbelül egy hónapig tartott. Bármi is legyen a hónap, a szír atya hozzáállása üdítő a többi forrásunk mellett.

Arles-i Caesarius (468/470–542)

A következő fontos szerzőnk *Arles-i Caesarius*, egy dél-galliai püspök, aki a kor népi vallásosságának talán leggyakrabban idézett forrása. Szülőhelye már születésekor sem része a Római Birodalomnak, hanem germán királyok uralják, életének színtere a meroving Gallia. Caesarius elsősorban prédikációiról ismert, melyek különösen a valástörténetek szemében teszik különleges értékű forrássá, ugyanis akár Arles város volt a babona és a pogányság melegágya, akár Caesarius volt különösen érzékeny a problémára, de igen sok beszéde foglalkozik a néphit pogánynak tekintett elemeivel, közülük kettő a Kalendaeval.⁹⁰

A két homília már nem törekszik annak bizonyítására, hogy a Kalendae megünneplése pogány dolog, a Szentírással vagy a keresztény erkölccsel ellentétes, ez már nem konklúzió, hanem premissza. Már ősi hagyomány, a régi, szent atyák előírása, hogy a keresztények ilyenkor bőjtöljenek az ünneplők bűnének engesztelésére.⁹¹ Noha nagyon határozottan elítéli az ünneplést, mégis bizonyos diplomatikussággal fordul a hívek felé, nem vádolja őket részvétellel, hanem arra szólítja fel őket, hogy a tőlük függő rokonoknak, szolgálknak tiltsák meg az ünneplést. Ez az attitűd annak is köszönhető, hogy ebben a szövegben már (vagy újra) az alacsonyabb néprétegek ünnepeként szerepel a Kalendae. Nem állítja, hogy a szilveszteri felvonulás önmagában pogányság vagy bálványimádás, hanem csak abból ered; a jelmezek és szokások abszurdítására hivatkozva akarja meggyőzni hallgatóit, hogy a részvétel esztelenség.

⁹⁰ Caesarius, *Sermo* 192 és 193, MORIN kiadásában 1953, 779–786. A szövegek fordítása megtalálható a *Függelékben*.

⁹¹ 192. 4. „Et ideo sancti antiqui patres nostri considerantes maximam partem generis humani diebus istis gulae vel luxuriae deservire, ebrietatibus et sacrilegis saltationibus insanire, statuerunt universo mundo, ut per omnes ecclesias publicum indiceretur ieiunium.”

Ismeri *Ianus* isten alakját, s belőle vezeti le az ünnep sajátosságait. Maximushoz hasonlóan euhémerista módon értelmezi a római istenséget: egy régi időkben élt király volt, akit alattvalói istenként imádtak. Ismeri a régi, már Ovidiusnál felbukkanó magyarázatot az isten két arcára: a kapuk isteneként egyik arcával az előző, másikkal a következő évet nézi.⁹² A tudatlan emberek, akik a két arccal emelni akarták isteni méltóságát, valójában szörnyeteggé formázták, hiszen ez még a háziállatok között is a torzszülöttség jele. Az újév megünneplésekor istenük torzságát utánozzák, mikor maguk is obszcén szörnyek jelmezét öltik magukra.

2. Innen ered tehát az, hogy azokon a napokon a pogány emberek minden dolgok rendjének a felforgatása után visszataszító csúfságokkal takarják el magukat, hogy az imádók olyanná tegyék magukat, amilyen az volt, akit tisztelnek. Mert azokon a napokon szerencsétlen emberek, és, ami rosszabb, még némely megkereszteltetek is házasságtörő alakokat öltenek, szörnyszülött formákat, melyekről nem tudnám megmondani, hogy nevetségesek vagy szánni valók inkább. Ugyan hihet-e bölcs ember, hogy akadnak olyan épelméjű személyek, akik szarvast játszva magukat vadállatokká akarják átváltoztatni? Mások háziállatok (*pecudes*) bőrébe öltöznek, megint mások vadállatok fejét öltik magukra; örülnek és ujjonganak, ha magukat annyira átformálták a vadak alakjára, hogy már nem is látszanak embernek. [...] Az pedig már több mint visszataszító, hogy férfinak született személyek női tunikába öltöznek, és a legrútabb átalakulással férfierejüket lányos alakoskodással nőiesítik el, nem szégyellik katonás karjaikat női tunikával fedni: arcuk szakállas, és nőnek akarnak látszani, és méltán vesztik el férfias erejüket, akik női külsőt öltöttek, azt kell hinnünk, hogy Isten jogos ítélete folytán történt, hogy elvesztették a katonai erényt, akik magukat női megjelenéssel csúfították el. (*Sermo* 192.)⁹³

Petrus Chrysologus a jelmezek csúfságát hangsúlyozta, Caesarius a torzságot: házasságtörő alakok, azaz keveréklények, szörnyszülött formák, mindkettő e lények torz voltára utal. Mivel *Ianus* isten kétarcúságából vezeti le a jelmezből szokását, első olvasásra

⁹² Caesarius, *Sermo* 192. 1.

⁹³ „1. Et ideo optima erroris ipsius declaratione atque iudicio, dum eum religiosa vanitate imaginum deum videri volunt, daemonem publicarunt. 2. Hinc itaque est, quod istis diebus pagani homines perverso omnium rerum ordine obscenis deformitatibus teguntur, utique ut tales se faciant qui colunt, qualis fuit ille qui colitur. In istis enim diebus miseri homines et, quod peius est, etiam aliqui baptizati sumunt formas adulteras, species monstruosas, in quibus quidem quae primum ridenda aut potius dolenda sint nescio. Quis enim sapiens credere poterit, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitus commutare? alii vestiuntur pellibus pecudum; alii adsumunt capita bestiarum, gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur. [...] Iam vero illud quale vel quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur, et turpissima demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescences tunicis mulieribus inserere militares lacertos: barbas facies praeferunt, et videri se feminas volunt. Et merito virilem iam fortitudinem non habent, qui in muliebres habitus transierunt; iusto enim iudicio dei evenisse credendum est, ut militarem virtutem amitterent, qui feminarum se specie deformassent.”

elsikkadhat egy fontos tény: árva szót sem ejt pogány istenek jelmezes megjelenítéséről, azt írja, hogy Ianus szörnyszülött, ezért hívei is annak öltöznek, mármint torzszülöttnek, nem pedig Ianus istennek. Könnyen lehet, hogy tud róla, hogy ilyen szokás valaha létezett, s ezt az ismeretet felhasználja Ianus isten felemlegetésével, de még implicit utalás szintjén sem jelzi, hogy Arles városában pogány római vagy akár germán istenek vonulnának fel.

Az első említett jelmez a szarvasé: „Mert melyik bölcs hihetné, hogy akadnak épelméjű emberek, akik szarvast játszva vadállatok alakjára akarják magukat átalakítani?”⁹⁴ Pacianus és Ambrus kora óta most először találkozunk újra a szarvassal, megvan a kicsinyítő képző, melyet Pacianus is használt, és ugyanaz a szókapcsolat is: *cerv(ul)um facere*, ’szarvast csinálni’, noha eltelt másfél évszázad, és Arles sem fekszik Barcelona szomszédságában. A jelmezek közül a szarvast említi első helyen, mint a felvonulás emblematisztikus figuráját. Ezután következnek a háziállatok: „egyesek a kecske/birka bőrébe öltöznek, mások vadállatok fejét öltik magukra”.⁹⁵ Ez az első hely, ahol konkrétumokat hallunk a jelmezek készítéséről: a bárány vagy esetleg kecske bundáját veszik magukra, s készítenek ebből valamilyen jelmezt. Nem szükségszerű, hogy ez azt jelentse, hogy állatnak öltöznek, bár Caesarius erre látszik utalni. Mások állatfej formájú maszkokat készítenek.

Az állatok után következik az alkalmi cross-dressing elítélése, Arles egyes férfilekői is női ruhában vonultak utcára.⁹⁶ Itt Caesarius két alkalommal használja a *militaris* (’katonás’, ’katonai’) jelzőt: a résztvevők katonás karjaikat nőiesítik el a női ruházattal, s később: ez a viselkedés a katonai virtus elvesztését eredményezi. Eldönthetetlen, hogy itt a katonásság mint a férfiaság metaforája szerepel, vagy ténylegesen katonák a résztvevők – s ha katonák a résztvevők, akkor milyen katonák? Milyen etnikumú katonák?

Caesarius felszólítja a híveket, hogy aktívan lépjenek fel a szokás gyakorlói ellen, s azon keresztények ellen is, akik részt vesznek benne, vagy bármiféle „megfigyeléseket” végeznek az ünnepen. Az *observatio* itt jövőmondást, a jelek megfigyelését jelenti, melyeket a püspök gondosan listába is szed, s amint gyorsan nyilvánvalóvá válik, egyik sem augurium a szó hagyományos értelmében, bár Caesarius maga ezt a szót használja rájuk. Mindjárt az első újdonság: „Vannak, akik január Kalendaején úgy figyelik meg a jeleket, hogy tűzhelyüket otthonukból vagy bármiféle más jótéteményt az azt kérőknek nem adják oda.”⁹⁷ A *tribuant* állítmány értelmezhető volna megosztásként is, de mivel az itt felhozott hiedelmeket más, későbbi forrásokból is ismerjük, így

⁹⁴ „Quis enim sapiens credere poterit, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitus commutare?”

⁹⁵ „[...] alii vestiuntur pellibus pecudum; alii adsumunt capita bestiarum [...]”

⁹⁶ „Iam vero illud quale vel quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur, et turpissima demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescunt tunicis mulieribus inserere militares lacertos: barbatus facies praeferunt, et videri se feminas volunt. Et merito virilem iam fortitudinem non habent, qui in muliebres habitus transierunt; iusto enim iudicio dei evenisse credendum est, ut militarem virtutem amitterent, qui feminarum se specie deformassent.”

⁹⁷ c.3. „Sunt enim qui in kalendis ianuariis ita auguria observant, ut focum de domo sua vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant.”

világos, hogyan kell értenünk Caesarius szavait: egyesek újév napján semmit nem voltak hajlandók kiadni a házból, de legkevesbé tüzet nem adtak az azt kérőknek. Ennek oka a nap előjel volta: nehogy újév napján bármilyen fogyatkozás érje a házat – a babonák közül ez különösen alkalmas rá, hogy a püspök célkeresztjébe kerüljön, hiszen alapvetően mond ellent a keresztényi könyörület ideájának. A következő *observatio* az ajándékozás: némelyek ördögi *strenákat* (*diabolicas strenas*) adnak és fogadnak el.⁹⁸ Az utolsó *observatio* is újdonság: „Egyes parasztok az előző éjjel asztalkákat állítanak fel sokféle étellel megrakva, és azokat egész éjszaka így hagyják, abban a hiszemben, hogy azzal lehet hasznukra a januári Kalendae, hogy lakomaik egész évben ilyen bőséggel tartsanak ki.”⁹⁹ Ez az első felbukkanása egy szokásnak, melynek értelmezésére ezen a ponton még nem vállalkozhatunk. Az ünnepi szokások leírása után tér át a helyes keresztény viselkedés bemutatására.

A másik január Kalendaejára írott homília a 193. számú. Sajnos a két beszéd egymáshoz való viszonya megállapíthatatlan, nem tudjuk pontosan datálni őket Caesarius életművén belül, a 193. számú beszéd, mint oly sok homília, nem is Caesarius nevének maradt fenn, bár szinte kétségtelen, hogy tőle származik. A tény, hogy két beszédet írt a témában, bizonyítja, hogy nem sikerült felszámolnia az újévi mulatságot Arles városában, de ennél többet nem tudhatunk a keletkezési körülményekről.

Caesarius fellépése óvatosságnak mondható, itt sem akarja felelőtlenül a bálványimádás vádját szórni híveire. A bevezetésben megkülönböztet tudatlansággal összekapcsolódó *hibákat* (*errores*) és *bűnöket* (*peccata*). A hibák közé tartozik például a falánkság, a felelőtlen véleményalkotás, a bujaság, a látványosságok iránti lelkesedés – és talán meglepő módon súlyosabb dolgok is, mint az előjelek megfigyelése és az újév babonákkal övezett mulatságai is. Mikor a felismert hiba kijavíthatatlanul marad, a hiba gögbe csap át, s ez már meghívás a démonoknak. Az újév megünneplése a démonoknak bemutatott áldozat, és így bálványimádás, azonban a szó átvitt értelmében: a démonoknak kedveskedünk, amikor viselkedésünkben elmarad a józanság és a tisztesség.

Az ünnep leírása néhány kis részletől eltekintve ugyanaz, mint az előző beszédben:¹⁰⁰

Mert mi lehet olyan esztelen, mint a férfinemet rút öltözékkel női alakra változtatni? Mi olyan esztelen, mint elcsúfítani az arcot, és az orcát elfedni, hogy láttukra még a démonok is megrettenjenek? Mi olyan esztelen, mint rendezetlen mozgásokkal és szemérmetlen dalokkal a bűnök dicséretét megénekelni szemérmetlen mulatsággal; állatnak öltözni, és őzhöz (*caprea*) vagy szarvashoz (*cervus*) hasonlónak válni, hogy az Isten képmására és hasonlatosságára teremtett ember a démonok

⁹⁸ „[...] diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt, et ipsi aliis tradunt.”

⁹⁹ „Aliqui etiam rustici mensulas suas in ista nocte, quae praeteriit, plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes, tota nocte sic compositas esse volunt, credentes quod hoc illis kalendae ianuariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum in tali abundantia perseverent.”

¹⁰⁰ *Sermo 193*. A szöveget tévesen tulajdonították Szent Ágostonnak és Szent Sedatusnak is: ARBES-MANN 1979, 90.

áldozati ajándékká váljon? [...] És ezért, ha bűneikben nem akartok részesek lenni, a szarvasocskát (*cervulus*) vagy az egyéves borjút (*annicula*) vagy más akármilyen szörnyszüleményt ne engedjétek házaitek elé.¹⁰¹

A szarvas mellett új szereplő az *öz* (*caprea*) s az *annicula* ('egyéves üsző'), ez utóbbi értelmezési problémáira később még visszatérek. A hallgatókat figyelmezteti, hogy e menetet ne engedjék házaik elé – ami arra utal, hogy a groteszk menet megállt a házak előtt, talán énekeltek az ott lakóknak. Felbukkan egy fontos szó, mely az ünneplők mentegetőzése lehetett: ők csak *ludunt* ('játszanak').¹⁰² Mint az előző beszédben is, a karneváli felvonulás után áttér a jelek megfigyelésére.

3. Mert vannak olyanok, ami még rosszabb, akiket a rosszindulatú babona (*observatio*) úgy megront, hogy a Kalendae napján, ha esetleg a szomszédoknak vagy arra járó idegeneknek szüksége van rá, úgy tesznek, mintha nem tudnának tüzet adni, emellett sokan mind maguk szoktak strenákat felajánlani, illetve másoktól elfogadni.¹⁰³

A *szarvas* (*cervulus*) és az *egyéves üsző* (*annicula*) a központi figurák, mikor egy másik szentbeszédben röviden hivatkozik az újévi szokásokra, csak ezt a két jelmezt említi meg.¹⁰⁴ A beszéd utolsó fejezete látszólag új témát vet fel: a napokhoz kapcsolódó babonákat. A hétnapos hét nem a zsidó vallásból és nem a kereszténység révén éri el Európát, egy általánosan ismert közel-keleti rendszerről van szó, melyben a hét napjait a hét égitesttel kapcsolták össze: nevezetesen a Nappal, a Holddal és az öt akkor ismert bolygóval – melyek mindegyike egyszersmind istennév is. Az újlatin nyelvek máig ezeket a megnevezéseket használják. Hogy a hetes rendszer milyen gyorsan terjedt északi irányba, talán még a birodalom határain túlra is, bizonyítják a germán nevek, melyek szintén istenneveket tartalmaznak. Az egyház kevés sikerrel próbált küzdeni e nevek ellen, de az alternatív megnevezések: *második*, *harmadik*, *negyedik* stb. *ünnepe* (*feria*), oly-

¹⁰¹ „Quid enim est tam demens, quam virilem sexum in formam mulieris turpi habitu commutare? Quid tam demens, quam deformare faciem, et vultus induere, quos ipsi etiam daemones expavescent? Quid tam demens, quam inconpositis motibus et inpudicis carminibus vitiorum laudes inverecunda delectatione cantare; indui ferino habitu, et capreae aut cervo similem fieri, ut homo ad imaginem dei et similitudinem factus sacrificium daemonum fiat? [...] Et ideo si in peccatis eorum participes esse non vultis, cervulum, sive anniculam, aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis.”

¹⁰² „Quicumque ergo in kalendis ianuariis quibuscumque miseris hominibus sacrilego ritu insanientibus potius quam ludentibus aliquam humanitatem dederint [...]”

¹⁰³ „3. Sunt enim aliqui, quod peius est, quos ita observatio inimica subvertit, ut in die kalendarum, si forte aut vicinis aut peregrinantibus opus sit, etiam focum dare dissimulent; multa praeterea strenas et ipsi offerre, et ab aliis accipere solent [...]”

¹⁰⁴ Caesarius, *Sermo* 13. 5. „Et licet credam quod illa infelix consuetudo, quae de paganorum profana observatione remansit, iam vobis castigantibus de locis istis fuerit deo inspirante sublata, tamen si adhuc agnoscitis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de annicula vel cervulo exercere, ita durissime castigate, ut eos paeniteat rem sacrilegam commisisse.” A kódexek a szöveget tévesen Szent Ágostonnak tulajdonították, ezért az ő neve alatt is lehet vele kiadványokban találkozni. Az *annicula* szó a kódexek *hinnicula* olvasatából van javítva.

annyira esetlenek voltak, hogy csupán a görög és a portugál nyelvből sikerült kiszorítaniuk az istenekről elnevezett megnevezéseket. Caesarius az egyik első forrás, aki felépíti e nevek és a hozzájuk kötődő babonák miatt. Mint mondja, egyesek utazásaikat a napokhoz időzítik, tudniillik a hét egyes napjai alkalmasabbak vagy kedvezőtlenebbek voltak az új vállalkozásokhoz, nyilván istenük karakteréhez igazodva.¹⁰⁵ Euhémérista módon tagadja a hagyományos nevek helyességét: a hét (számozott) napjai a teremtéssel keletkeztek, míg a nevüket adó személyek később istenként imádott emberek voltak, s sokkal később éltek. E magyarázat szerint a napok egyházi megnevezése nem a hét napjai között elfoglalt sorrendjükre utal, hanem a teremtés napjainak sorrendjére, ahol a számok ténylegesen el is hangzanak a Biblia szövegében.¹⁰⁶

Nem tudjuk, miért tartotta Caesarius fontosnak, hogy beszéde végén ezekről szót ejtsen. Talán nem akart mást, mint az újévi jóslási módszerek mellett minden egyéb jóslási módszert is elítélni. Azonban azt sem zárhatjuk ki, hogy a hét napjainak volt valamilyen szerepük a Kalendae körüli hiedelmekben. Van egy forrásunk, mely explicit módon beszél is erről, egy időben közeli, de térben nagyon távoli forrás. Azonban előbb olvasunk bele egy rövid szövegbe, mely szintén említi a szarvasmaszkok használatát.

Vita Hilari (†540)

Caesarius szövegeivel nagyjából egykorú Szent Hilarius életrajza, aki mielőtt püspök lett, egy kis szerzetesi közösségben élt Vicus Mimalensis közelében, melynek mai neve Mende, és Délkelet-Franciaországban található. Itt tapasztalhatta, hogy a helybeliek január Kalendaeja idején szarvasmaszkot viseltek, míg Hilarius meg nem győzte őket a szokás helytelen voltáról.¹⁰⁷

Mikor a szokásos hónapban, melyet a pogányok Ianus királyról januárnak hívtak, a közrendű tömeg játékokkal, dalokkal vagy rituális lakomákkal töltötte az időt, az az ősi kígyó az öröm álcája alatt halálos mérget öntött szét; játékot színlel, hogy a szívet szentségtöréssel forgassa fel. Az ördögi rábeszélés bűne a szarvasfej magukra erősítésével vadállatok alakjának utánzásra hajlítja az emberi természetet. Az atya felismerte, hogy ezt a rosszat a kolostortól nem messze űzik: és két testvért maga mellé véve elindult, hogy a boldogtalan népet szent buzdítással javítsa ki.

¹⁰⁵ *Uo.* 13. 4. „Nonnulli enim in haec mala labuntur, ut diligenter observent qua die in itinere exeant, honorem praestantes aut soli aut lunae aut Marti aut Mercurio aut Iovi aut Veneri aut Saturno.”

¹⁰⁶ „[...] sed primam et secundam vel tertiam feriam, secundum quod scriptum est, nominemus.”

¹⁰⁷ *Vita Hilari*, 638. „Cum more solito mense, quem gentiles a Jano rege januarium vocitavere, vulgus ignobile ludis, cantibus exerceretur vel epulis, antiquus ille serpens per speciem laetitiae mortis venena diffudit; ludum simulat ut sacrilegio corda subvertat. Praefixo quidem cervi capite ad imitandum ferae formam conditionem humanam persuasionis diabolicae scelus inclinat. Mala haec geri haud procul a monasterio suo pater agnovit: et duobus adscitis fratribus, infelicem plebem sanctaque correcturus exortatione progressus est.” – Az *epulum* szót aligha eredeti jelentésében használja, vallási terminusként az *epulum* olyan áldozati lakomát jelent, melyen az istenek szobrai is részt vesznek.

Ióánnés Lydos (490–565 k.)

Ióánnés Lydos, aki a VI. századi Konstantinápolyban élte le élete javát, sok szempontból kakukktojás forrásaink között. Világi értelmiségi szerző, hivatalnokként szolgált a praefectus praetorio hivatalában, tanult platonikus filozófiát, széleskörű műveltséggel rendelkezett, és ami a korban keleten már ritka, írt és olvasott latinul. Három kismonográfiát készített görög nyelven régiségtani témákban, egyet a római állam államapparátusról (*De magistratibus*), egy töredékesen fennmaradt írást a római naptárról (*De mensibus*), és egy még töredékesebbet az előjelekről, különleges égi jelenségekről (*De ostentis*).¹⁰⁸ Mivel már Iustinianus uralkodása alatt töltött be fontos hivatali funkciókat, feltételeznünk kell, hogy legalább valamilyen formális szinten keresztény volt, azonban ennek műveiben semmi nyomát nem találjuk.¹⁰⁹ A régi – pogány – kor témáiról ír, úgy, mint az újplatonikus filozófia rajongója.

A *De mensibus*ban két helyen emlékezik meg a Kalendaeről. Az első helyen így ír: „a mi Philadelphiánkban máig megőrződött a hagyomány nyoma, mert a Kalendae napján maga Ianus jön elő jelmezben kétarcú álarchban, és őt Saturnusnak, azaz Kronosnak nevezik.”¹¹⁰ Itt egyértelműen egy maszkos-jelmezes figura jelenik meg. A név bizonytalanságának az oka, hogy a római Ianus isten keleten mindig is ismeretlen volt, és úgy tűnik, hogy a lydiai görögök a jelmezes figurát Kronos-Saturnusnak vélték, ami alig pár héttel a Saturnalia után nem is meglepő képzettársítás. A római valást jobban ismerő Lydos azonban a kettős maszk alapján képes volt azonosítani Ianus alakját a figurában. Lydos az ünnepet megemlíti a *De mensibus* egy másik helyén is, a Vota publica napja kapcsán. Lydos állítása szerint e napon, mikor a konzulok áldozatokat mutattak be az állam és a római nép üdvéért, alkalom adódott kigúnyolásukra is.

Áldozatokat mutattak be a konzulok az állam és a római nép érdekében, és minden magisztrátus megesküdött, hogy megőrzi az alattvalók javát. [...] A nép tiszteletlen módon bámulta meg a magisztrátusokat, nem szavakkal gúnyolódva, hanem nevetéses jelmezekkel (*schéma*). Ezt a szabadság tiszteletére tették, és a magisztrátusok eltűrték, meghátrálva a szokás, mintegy törvény előtt. A konzulok madárjóslatot tartottak a császároknak, amiből megtudták, milyen lesz az év. Mert a természet kutatói a hét első napját a Napnak adják, a másodikat a Holdnak, a harmadikat Arésnak, a negyediket Hermésnek, az ötödiket Zeusnak, a hatodikat Aphroditének, a hetediket Kronosnak...¹¹¹

¹⁰⁸ A *De mensibus* mértékadó kiadása sajnos máig WUENSCH 1898-as kötete, BANDY 2013-as, posztumusz megjelenésű szövegkiadása nem alkalmas rá, hogy leváltsa a XIX. század végét. Lydos könyvének a témánk szempontjából fontosabb részleteit a *Függelékben*, fordításban közlöm.

¹⁰⁹ Lydos vallásához: TÓTH 2015; KALDELLIS 2003, 302; vö. MAAS 1992, 4–5; Averil CAMERON 1996, 246.

¹¹⁰ „Καὶ ἐν τῇ καθ’ ἡμᾶς Φιλαδελφείᾳ ἔτι καὶ νῦν ἰχνος τῆς ἀρχαιοῦς σωζεται· ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλενδῶν πρόεισι ἐσχηματισμένος αὐτὸς δῆθεν ὁ Ἴανος ἐν διμόρφῳ προσώπῳ, καὶ Σατοῦρον αὐτὸν καλοῦσιν οἷον Κρόνον.” (*De mensibus*, 4. 2.)

¹¹¹ „Ἱεροῦργουν δὲ καὶ οἱ ὕπατοι ὑπὲρ τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ρωμαικοῦ, καὶ πάντες οἱ ἄρχοντες ἐξάμυντο τὰ δίκαια φυλάττειν τοῖς ὑπηκόοις. [...] καὶ ἀδεῶς τὸ πληθος ἀπέσκαπτεν

Ezután elmondja, melyik esetben mit vártak az évtől. Műve jellegéből adódóan, a naptári forrásokhoz hasonlóan, nem egységes ünnepként kezeli a Kalendaet, hanem különbséget tesz a tulajdonképpeni Kalendae Ianuariae és a Vota publica között. Ianus-Saturnus isten jelmezes felléptetése egyértelműen jelen időben áll, és lydiai szülővárosára vonatkozik. A Vota publica leírása múlt időben történik, Iustinianus 541 után nem nevezett ki konzulokat, így a hivatalos újévi ünnepek főszereplői eltűnnek a történelemből. Lydos az egyetlen, aki az állam vezetőinek kifigurázását úgy mutatja be, mint ami a fővárosban, az érintettek szeme láttára történt. Lydos általában megbízható, forrásait tiszteletben tartó szerző, nincs okunk kétségbe vonni, hogy az általa leírtak Rómában vagy Konstantinápolyban valóban szokásban voltak, csak éppen azt nem tudjuk megállapítani, hogy pontosan mikor.

Az újévi jóvendőmondás eddigi változatait Lydos egy új módszerrel egészíti ki: megnézték, hogy a hét mely napjára esik az újév, és a vonatkozó isten karaktere alapján próbálták következtetni a következő évre. Lehetetlen megállapítani, hogy ez a módszer mennyiben a történelem és mennyiben Lydos jelenének a része. Szórványos forrásaink, és nem csak Arles-i Caesarius, tanúsítják, hogy a hét napjaihoz kapcsolódtak babonák, de kevés adattal bírunk annak egyértelmű bizonyításához, hogy a Lydos korabeli görögség ezt használta-e még a Lydos által leírt formában, illetve hogy Caesarius ismerte-e ezt a módszert, és talán éppen ezért asszociált az újévről a napok babonáira.

Lydos megemlíti még ezeken túl a *strena*-ajándékozást, amelyet a római régiség-tudósokkal összhangban az ünnep kellékéből, a babérágból, babérlevélből vezet le, illeve tud a szárított fügeről mint tipikus kalendaei ajándékról, s úgy tartja, ennek valamilyen nyoma saját korában is élt még: „Azonban a szokás úgy maradt meg, hogy a kivitelezés megváltozott, mert szárított füge helyett ma popana nevű süteményt adnak, a levelek helyett aranyat.”¹¹² Nem Lydos az egyetlen, aki tisztában van vele, hogy a pénzajándékra használt *strena* szó eredetileg az ünnepi zöldág neve volt, azonban ő az első és egyetlen, aki azt állítja, hogy az egykor ajándékba adott szárított füget valamilyen speciális ünnepi sütemény váltotta fel.¹¹³ Sajnos Lydos nem ennek a süteménynek a készítését vagy az ünnepen játszott szerepét magyarázza meg, hanem nagy-

εις τοὺς ἀρχοντας οὐ ῥήμασιν, ἀλλὰ καὶ σχήμασιν ἐπὶ τὸ γελοιῶδες ἔχουσι· τοῦτο δὲ ἔπραττον εἰς τιμὴν ἐλευθερίας, καὶ οἱ ἀρχοντες ἐνεδίδουσιν, ὥσανει νόμῳ τῇ συνθηαίᾳ παραχωροῦντες. Καὶ ἀνέφερον τὴν οἰωνοσκοίαν οἱ ὕπατοι τοῖς αυτοκράτορσι, δι' ἧς ἐγινώσκετο, ποταπὸς ἄρα ἔσται ὁ ἐνιαυτός. Ἐπειδὴ γὰρ οἱ φυσικοὶ τὴν μὲν πρῶτην τῆς ἑβδομάδος ἡμέραν τῷ Ἡλίῳ ἀναγράφουσι, τὴν δὲ δευτέραν τῇ Σελήνῃ, τὴν δὲ τρίτην Ἀρει, τὴν δὲ τετάρτην Ἑρμῇ, τὴν δὲ πέμπτην δὲ τῷ Δίῳ, τὴν δὲ ἕκτην τῇ Ἀφροδίτῃ, τὴν δὲ ἑβδόμην τῷ Κρόνῳ [...]" (*De mensibus*, 4.10.)

¹¹² Lydos, *De mensibus* IV. 4. „διέμεινε δὲ ὁμῶς τὸ ἔθος ἐκ μόνης εὐπορίας ἐναλλαγέν· ἀντὶ μὲν γὰρ ἰσχάδων ἐπιδίδωσι πόπανα, ἀντὶ δὲ τῶν φύλλων χρυσίον.”

¹¹³ Lydos a *popana* latin megfelelőjeként a *plakus* szót adja meg, ez valójában egy tipikus áldozati kalács görög neve. A helyes latin elnevezés *placentum* lenne. Cato a *De agricultura* 76-ban közöl egy receptet, ott ez egy édes, és sajttal, talán ricottával töltött sütemény, hasonlóan írja le ezt az édes-séget a császárkori Ailianos is (*Varia* III. 20. 1.). Macrobius (I. 7. 25.) is említést tesz a mézes *placentumok* ajándékozásáról, csak hogy ezt szerinte a kyrénéiek teszik, és nem a Kalendaen, hanem a Saturnalia alkalmából.

számú rejtélyes süteménynév felsorolásával saját gasztronómiai ismereteit fitogtatja. Ez a hiány azért sajnálatos, mert a mai Görögországban az újévi étkezés fontos eleme egy *vasilopita* (basilopitta) nevű újévi torta, a belerejtett apróságok a megtaláló számára a következő év perspektíváiról árulkodnak.¹¹⁴ Meglehet, hogy Lydos az első forrása a *vasilopitának*.¹¹⁵ A recept nyilván nem azonos, a nádcukor megjelenése alapjaiban alakította át az európai édességkínálatot, azonban lehetséges, hogy a süteménybe rejtett pénz már Lydos korában ismert volt – sajnos ezt sem Lydostól, sem mástól nem tudjuk meg. A popanáról tett megjegyzése mégis fontos, ez a fél mondat az egyetlen, amely a Kalendae azon eseményeire utal, melyek a ház falai között zajlottak.

Gázai Chorikios (IV–V. század fordulója)

Míg Lydos az újévet régiségtani kérdésként kezeli, és azt próbálja feltárni, amit ő az ünnep hiteles előtörténetének vél, egy másik, nagyjából kortárs szerző, a gázai rétor, *Chorikios* arra utal, hogy az ünnepet még a császári palotában is megtartják:

A császár sem veti meg a látványosságot, hanem a tél tetőpontján, amikor a rómaiak ősi ünnepüket tartják, mikor az egyik év véget ér, és elkezdődik a másik, s amikor szokása a hatalmon levőknek, hogy vendégségeket rendezzenek, a lakomákat mimos-előadásokkal édesítik meg. Ezeket a császári palotában tartják, jelen van a teljes császári szenátus, és az első helyet a jogar birtokosa foglalja el; s nem csupán egy vagy két vagy három napot töltenek el az előadások megnézésével, még ha ennek a kétszeresét is, úgy éreznék, hogy még egyre szükség lenne.¹¹⁶

A szöveget első kiadója, Graux, a Brumalia emlékének tekintette, azonban ezt Crawford cáfolta, mivel a Brumalia egyéb forrásaiban nem említenek mimos-előadásokat, illetve az időpont meghatározása is inkább a Kalendaera utal.¹¹⁷ Tény azonban, hogy a Kalendae nagyszámú forrásai máshol nem beszélnek szervezett, professzionális színházi előadásokról, a színjáték spontán módon az utcán zajlik. Az időpont megjelölése azonban annyira egyértelmű Chorikios szövegében, hogy nem vonatkozhat másra, mint a

¹¹⁴ HASLUCK 1927.

¹¹⁵ Az újévhez kapcsolódó rituális jelentőségű sütemény Rómában már korábban is ismert volt. A Festus lexikon szerint ennek neve ianual: „Ianual libi genus, quod Iano tantummodo delibatur” (Festus 93.), ez viszont valószínűleg áldozati ajándékként az istennek felajánlott sütemény volt, eltérően Lydos *popanárj*ától. A római szakrális cukrászathoz lásd MORPURGO DAVIES–LEVICK 1971; GLINISTER 2014.

¹¹⁶ Choricius, *Oratio* 8 (=32), 58. „οὐδὲ βασιλεὺς γὰρ ἀποδοκιμάζει τὴν θεάν, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ χειμῶνος ἀκμὴν, ἐν ἣ Ῥωμαῖοι τὴν πάτριον ἄγουσιν ἐορτήν, ἐνιαυτοῦ τοῦ μὲν πεπαυμένου, τοῦ δ’ ἀρχομένου, ἥνικα νόμος αὐτῷ τοῖς ἐν τέλει συνεστιᾶσθαι, ἥδιω τὴν εὐχίαν ἡγεῖται θεάματι γίνεσθαι μίμων. Τοιγαροῦν τελεῖται μὲν ἐν βασιλείοις, πάρεστι δὲ τὸ βασιλικὸν ἅπαν συνέφριον, προκαθημένου τοῦ τὰ σκιῆπτρα λαχόντος· οὐ μίαν δὲ μόνον ἢ δευτέραν ἢ τρίτην ἑωρακότες ἡμέραν ἐμπύμπλανται, κἂν διπλασιάσης τὸν ἀριθμὸν, ἄλλης ἔτι μίας προσδεῖσει.”

¹¹⁷ CRAWFORD 1914–1919, 374.

Kalendaera, s rajta keresztül röpké betekintést kapunk a forrásainkban egy alig adatolt helyszínre, a császári udvarba. Chorikios megjegyzését annak a fényében kell olvasni, hogy az egyházatyák a kezdetektől fogva egyöntetűen ellenségesen viszonyulnak a színjátszás minden formájához, amit Choirikiosnál olvasunk, a műfaj apológiája.

Bragai Márton (510 k.–579)

Bragai Márton egy írása visszavisz minket nyugatra. A szerző valószínűleg Pannoniában született 510 körül, megjárta a Szentföldet, mielőtt végül eljutott volna Európa nyugati határára, mely akkortájt a Szvéb Királyság része. A minket érdeklő írás címe *De correctione rusticorum*, vagyis 'A parasztok kijavításáról'.¹¹⁸ Az írás formailag levél, melyet Márton egy püspöktársának írt. Braga városa a mai Portugália területén fekszik, a szöveg megírásának terminus ante quemje 579, Márton halálának éve. A szöveg nem más, mint különféle népi hiedelmek listába szedése, miközben a felháborodott szerző érveket is felhoz a hiedelmek pogány voltának bizonyítására. A levélformából következik, hogy itt a cél nem a meggyőzés, hiszen a püspöktárs vélelmезhetőleg egyetértett Mártonnal a szokások elítélésében, a szöveg inkább egyfajta segédeszköz, melynek érveit bármikor könnyen be lehetett építeni egy homília érvelésébe.

A *De correctione* listajellegéből következik, hogy a szöveg kohéziója gyengébb, mint az eddig tárgyalt szentbeszédeknel, hiányzik a rendezőelv, így hiába olvasunk egyébként a Kalendaeval kapcsolatban ismert szokásokról, nem lehetünk biztosak benne, hogy Márton mindet az újév kapcsán ismerte. A 10. bekezdés a Kalendae újév voltát cáfolja – itt a „pogány babona” maga az az állítás volna, hogy az év január 1-jével kezdődik! Tudatlan és falusias hiedelemnek nevezi ezt, mondván, hogy az év kezdete valójában a tavaszi nap-éj egyenlőség, mivel Isten a teremtés kezdetén elválasztotta a fényt és a sötétet, a helyes elválasztás pedig fele-fele alapon történik, így a teremtés a márciusi nap-éj egyenlőségkor történt.¹¹⁹

A következő bekezdésben áttér a „molyok és egerek napjára”, anélkül hogy tisztázná, mit is jelent a molyok napjának megtartása,¹²⁰ ám valószínű, hogy ez is a Kalendaehez

¹¹⁸ HAINTHALER 2009; McKENNA 1938, 84–107. A szöveg témánk szempontjából releváns részeinek fordítását a *Függelékben* közlöm.

¹¹⁹ *De correctione* 10. „Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subrept, ut Kalendas Ianuarias putent anni esse initium, quod omnino falsissimum est. Nam, sicut scriptura sancta dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni est factum. Nam sic legitur: *et divisit deus inter lucem et tenebras*. Omnis autem recta divisio aequalitatem habet, sicut et in VIII Kal. Aprilis tantum spatium horarum dies habet quantum et nox. Et ideo falsum est ut Ianuariae Kalendae initium anni sint.” HAINTHALER 2009, 502: adatok a március 25-i évkezdetről. Ez a számítási forma nem vált széles körben elterjedté, de Angliában egészen a Gergely-naptár bevezetéséig fennmaradt.

¹²⁰ *De correctione* 11. „Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murium observant et, si dici fas est, homo Christianus pro deo mures et tineas veneratur? Quibus si per tutelam cupelli aut arculae non subducatur aut panis aut pannus, nullo modo pro feriis sibi exhibitis, quod invenerint, parcent.” HAINTHALER 2009, 500. a molyok és egerek napját újévhez köti, és kimutat néhány párhuzamot, így például Noyon-i Szent Eligiusnál (†660, Vita, PL 87, 528.) illetve a pseudo-ágostoni *Tractatus de rectitudine catholicae conversationis*ban (PL 40, 1172).

kapcsolódott, mivel ugyanebben a bekezdésben beszél az újévi ómenekről: a babonás emberek lakomákat csapnak, abban a hiszemben, hogy ez elősegíti jó szerencsájüket az egész évre.¹²¹

Mielőtt visszatérne a Kalendae-hoz, megemlíti egy sor kultuszformát, amelyek pogányságnak minősülnek: elítéli a természetben található szakrális helyek felkeresését, az ott történő gyertyagyújtást, legyen szó sziklákról, fákról, forrásokról vagy keresztutakról. Ezután visszatér az ünnepekhez, kettőt emel ki: a Vulcanaliát és a Kalendaet, majd listába szed egy sor babonát, melyeknek legalább egy része az újévhez kapcsolódott. A lista a következő: az asztalok feldíszítése, a babérággal díszítés, a lábakra figyelni (*pedem obsequere*), a tűzhelyre gyümölcsöt és bort önteni, a forrásvízbe kenyeret tenni, a szövőszéknél Minervát megnevezni, a házasságkötéseknél Venus napját figyelembe venni, illetve útra kelésnél a napot figyelembe venni. Ezek közül az ünnepre előkészített asztal és a babérág már előfordult.¹²² A lábakra való odafigyelés egy közismert babonára utal, miszerint szerencsétlenség fenyegeti azt, aki bal lábbal kilépve indul el, vagy a bal lábra való cipőjét veszi fel először.¹²³ A tűzhelyre öntött újévi italáldozat is ismert már forrásokból.¹²⁴ Az istenek „kultusza” ebben a korban, úgy tűnik, már csak rövid, formuláris fohászok formájában élt, illetve a hét napjainak babonáiban: például a hét mely napján, mely isten napján házasodtak vagy utaztak. Egyébként a neolatin nyelvek közül egyedül a portugál használja azokat a megnevezéseket, melyeket Bragai Márton ajánl: *feria prima, secunda* stb.

Sevillai Isidorus (560 k.–636)

Bár időrendben későbbi Bragai Mártonnál, szövetszerűen Caesariushoz kötődik *Sevillai Isidorus* egy szöveghelye, legalábbis Caesariushoz képest nem kínál újdonságot. Már a cím is árulkodó: „a januári Kalendae bőjtjéről”, tehát nem a pogány ünneplés a téma, hanem az a már bevett szokás szorul magyarázatra, hogy miért is kell január 1-jén böjtölni. Caesariushoz hasonlóan Ianus kultuszából eredezteti az ünnepet, illetve felsorolja azokat a pontokat, melyek az ünneplésen pogányok vagy erkölcstelenek: eszerint

¹²¹ *De correctione* 11. „Sine causa autem sibi miser homo istas praefigurationes ipse facit, ut, quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat. Observationes istae omnes paganorum sunt per adinventiones daemonum exquisitae.”

¹²² *De correctione* 16. „Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem observare, et fundere in foco super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et invocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli?”

¹²³ Ióánnés Chrysostomos, *Comm. ep. Ephes. serm.* 12 PG 62, 92. Az egyházatya a babonás ember szavait idézi. McKenna 1938, 98–104; Harris 2011, 21.

¹²⁴ Harris 2011, 22, 57. jegyzet; Johnston 1939.

színjátékokra került sor (*scenae*), a résztvevők szörnyeteg alakját vették fel, vagy nők öltöznek, auguriumokra kerül sor, illetve mulatságra, amelyben mindkét nem részt vett, s ezen cselekmények engesztelésére vezették be a bűnt. ¹²⁵

Pseudo-Turini Maximus

Turini Maximus neve alatt fennmaradt egy szöveg, amely azonban bizonyosan nem tőle származik. ¹²⁶ Maximus újabb szövegkiadásába már be sem került, azonban a szerzőség megállapítása még várat magára, így viszont nem tudjuk térben és időben elhelyezni a szöveget. Megfogalmazása nagyon erősen függ Caesariustól, ez kijelöl egy egyértelmű terminus post quemet, s mivel nem vagyok Caesarius-kutató, nem tudok határozott ellenérvet megfogalmazni, hogy a Caesariushoz korban és stílusban ilyen közel álló szerző miért ne lehetne maga Caesarius. Ha nem is ő a szerző, hozzá térben és időben közel eső íróat kell feltételeznünk.

A jelmezes felvonulás számára is őrülség, esztelenség, amely a démonoknak szolgáltatja ki az embert. A jelmezek bemutatása tömör, de mégis az összes alapvető típus szerepel: először a nők öltöző férfiak, majd az állatjelmezek, először a *pecudes* (kecske vagy bárány), majd a vadállatok (*ferae*), s végül a *portenta*: torz vagy szörnyszülött alakok, a ma is használatos *monstrum* eredetileg körülbelül szinonimája volt a latin valószínű terminológiában. A *monstrum*, csakúgy, mint a *portenta*, a római vallásban szörnyszülöttet jelent, olyan emberi vagy állati újszülöttet, akinek születési rendellenessége elég súlyos ahhoz, hogy az istenek által küldött figyelmeztető jelnek lehessen tekinteni. A felsorolás után ¹²⁷ egy mondat árulkodik a jelmezek minőségéről is: az Isten

¹²⁵ Isidorus, *De ecclesiasticis officiis* I. 41. PL 83, 774D–775B. „De ieiunio Kalendarum Ianuarium. Ieiunium Kalendarum Ianuariarum propter errorem gentilitatis instituit Ecclesia. Ianus enim quidam princeps paganorum fuit, a quo nomen mensis Ianuarii nuncupatur. quem imperiti homines veluti deum colentes in religione honoris posteris tradiderunt, diemque ipsum scenis et luxuriae sacrauerunt. Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles, sumentes species monstruosas, in ferarum habitu transformantur: alii femineo gestu demutati, virilem vultum effeminant; nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris, inops animi, furens vino, turba miscetur. proinde ergo sancti patres considerantes maximam partem generis humani eodem die huiusmodi sacrilegiis ac luxuriis inservire, statuerunt in universo mundo per omnes ecclesias publicum ieiunium, per quod agnoscerent homines in tantum se prave agere, ut pro eorum peccatis necesse esset omnibus ecclesiis ieiunare.”

¹²⁶ Homilia XVI. De calendis Januariis. PL 57, 254–258. A szerzőség kérdéséhez lásd ARBESMANN 1979, 105, 69. jegyzet. A szöveg fordítása megtalálható a *Függelékben*.

¹²⁷ „An non omnis quae a ministris daemonum illis aguntur diebus falsa sunt et insana, cum vir, virium suarum vigore mollito, totum se frangit in feminam, tantoque illud ambitu atque arte agit, quasi poeniteat illum esse, quod vir est? Nunquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines, aut in pecudes, aut in feras, aut in portenta transformant? Nunquid non omnem excedit insaniam, cum decorem vultus humani Dei specialiter manibus in omnem pulchritudinem figuratum?”

által megformázott arc szépségét szeméttel és piszokkal csúfítják el (*squallore sordium et adulterina foeditate deturpant*).

Történik néhány általános utalás a jóslatokra, elhangzanak a már ismert kifejezések: *iocus*, *lusoribus*, *ludunt*, melyek az ünnepség egy alternatív, az egyházi állásponttól eltérő megítélésére utalnak: mindez csak játék. Ezt követi egy megjegyzés:

Kemény azoknak a szíve, és istentelenség szorítja össze, akik a szentségtörő játékok révén és az isteni figyelmeztetéseket kigúnyolva a hiábavalóságokban lelik örömeiket, és a hamisságokat követik, és mindezek után még, teljessé téve a sértést, ezeket a napokat újévnek hívják. Bár mégsem helytelenül nevezik újnak az évet, mert a szentségtörő ünnepek révén a tisztesség helyett a hamis rótsággal és eltévelyedés újul meg. Új évnek nevezik, mintha akár az ég, akár a föld bármi újdonságot mutatna! Újévnek nevezik január Kalendaejét, mikor mindig a régi hibával és rettenettel mocskolják be.¹²⁸

A végső retorikai fordulat az újév újságának e tagadása, amiről Bragai Márton is írt.

Dasios-acta

Az előzőhöz hasonlóan *Szent Dasios passióját*, egy híres, sokat értelmezett és félreértelmezett szöveget sem tudunk pontosan datálni.¹²⁹ Frazer *Aranyága* hozta be a köztudatba a szöveget. Ránk maradt formájában egy 325 és 579 közé keltezhető, görög nyelvű hagiográfiai iratról van szó, mely egy Diocletianus alatt a bulgáriai Durostorumban mártírhalált halt katona történetét meséli el.¹³⁰ A szöveg szerint a durostouri katonák között szokásban volt, hogy a Saturnaliák alatt kiválasztottak maguk közül egyet, akit királyi ruhába öltöztettek, harminc napon át királyként bántak vele, azonban végül Saturnus ünnepén, az isten oltára előtt öngyilkosságot kellett követnie. A keresztény Dasios, mikor őt jelölték ki e szerepre, megtagadta a részvételt ebben a „szentségtelen játékban”, s miután keresztény volta bebizonyosodott, kivégezték.

Mindez, bármi is legyen a történet valóságalapja, szoros kapcsolatban áll a téli ünnepkör történetével, azonban egyelőre érdemes csupán egy részletet kiragadni,

¹²⁸ „Grave utique eorum cor est, atque omni impietate depressum, qui per sacrilegos jocos divinis monitis illudentes et vana diligunt, et falsa sectantur, et post omnia ad offensionis plenitudinem dies ipsos annum novum vocant. Quanquam non inconvenienter secundum se novum appellant annum, quoniam per nefandas ferias pro honestate falsa turpitudine et perversitas innovantur. Novum vocant annum, quasi novi aliquid aut coelum tunc ostendat, aut terra. Novum annum Januarias appellant calendas, cum vetusto semper errore et horrore sordescant.”

¹²⁹ A szöveg első kiadása: *Analecta Bollandiana*, tomus XVI, Bruxelles, 1897, *Les Actes de S. Dasius* par Franz CUMONT 1897, az általam használt modern szövegkiadás: PILLINGER 1988. A szöveg bevezető részének fordítását a *Függelék*ben közlöm.

¹³⁰ A datáláshoz: PILLINGER 1988, 44.

melyben a szöveg készítője rövid kommentárt fűz a durostorumi Saturnaliához, azt állítva, hogy ilyen szokásokat még saját korában is gyakoroltak:

3. Ez a tisztátalan hagyomány egészen a mi korunkig eljutott még száználmas módon megőrződve. Ugyanis a rossz szokás nem ér véget még az (állam)rend felbomlásával sem, hanem még hitványabb formában megújul. Tudniillik január Kalandaeján hiábavaló emberek, akik bár kereszténynek nevezik magukat, de a pogányok szokásait követik, hatalmas felvonulással jönnek elő, alakjukat elváltoztatva, és az ördög küllemét és viselkedését öltve magukra; kecskebőrökbe burkolóznak, arcukat elváltoztatva eldobják a jót, melyben újjászülettek, és újra felöltik a rosszat, melyben születtek. Bár keresztelésükkor megfogadták, hogy elvetik a sátánt és az ő felvonulásait, ismét hadba vonulnak vele a hitvány és gonosz tettekben.¹³¹

Ez a felvonulás bizonyos hasonlóságokat mutat a nyugati szerzőktől ismert állatalakos felvonulásokkal, de eltérések is akadnak, éppen ezért szerencsés volna ismerni a szöveg pontos keletkezési körülményeit. Cumont eredeti kiadásában feltételezte, hogy a görög szöveg mögött egy elveszett és korábbi latin eredeti állt. Ezt a modernebb kiadások elvetik, mivel a Cumont által bizonyítékként felhozott latin eredetű szavak a szövegben jövevényszavak, melyeket már a történet katonai kontextusa is indokol.¹³² A kor vulgáris nyelvezetű görög szövegei, mint például a Malalas-krónika, meglepően nagy számban tartalmaznak latin jövevényszavakat. A szöveg tehát az ókor végén keletkezett, valahol görög nyelvterületen. A megfogalmazó erőteljesen hivatkozik a konstantinápolyi hitvallásra, így 381-nél nem lehet korábbi. Egy feliratból tudjuk, hogy Odessos/Várna püspöke, Dulcissimus a VI. század végén kényszerül menekülni a szlávok és az avarok elől, és ekkor kerül sor a szent ereklyéinek translatiójára Anconába,¹³³ ez adja az acta keletkezésének 579-es terminus ante quemjét. A keletkezési helyet illetően a kutatás a szöveget Dasios tiszteletének helyéhez, vagyis Durostorum régiójához köti.

Úgy gondolom, a szöveg tartalmaz egy félmondatot, ami talán hozzásegíthet, hogy az adott időhatárokon belül pontosabban elhelyezzük a szöveget. A 3. bekezdés 2. mondatában szerepel a *λέγοντος [...] tu kosmu* kifejezés. Ez egyértelműen egy *genitivus absolutus* nevű mondatrövidítő szerkezet, melyet, ha csak önmagában lát-nánk, egy kezdő görögös is könnyen lefordítana: „amikor megszűnik a világ” vagy

¹³¹ *Acta Dasii* 3. „Αὐτῇ ἡ μισσαρὰ παράδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελθοῦσα ἀθλιωτέως παραφυλάττεται· οὕτε Λήγοντος γὰρ τοῦ κόσμου τὸ ἔθος τὸ κακὸν τέλος λαμβάνει, ἀλλὰ μάλλον χειροτέως ἀνανεοῦται· ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται, ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν, καὶ τὸν τρόπον καὶ <τὴν> μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται· αἰγείοις δέρμασι περιβεβλημένοι, τὸ πρόσωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῷ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῷ· ἀποτάξασθαι ὁμολογήσαντες.”

¹³² PILLINGER 1988, 30–31.

¹³³ PILLINGER 1988, 51.

„amikor a világ megszűntet valamit”, utóbbi esetben egy tárgyra is szükség volna. Musurillo angol fordítása így hangzik: „For the world not only does not give up the wicked practice; it renews it ever more shamefully.”¹³⁴ Ez a fordítás nyelvtanilag nem tartható, mert ha a *rossz szokás* (to ethos kakon) a tárgy, amit a világ nem hagy abba, akkor a maradék két szó, a „véget ér” (telos lambanei) értelmetlenné válik. Renate Pillingernél ugyanennek a fordítása: „Ja auch nicht wenn die Welt zu sein aufhört, nimmt dies(se) üble Sitte ein Ende, sondern erneuert sich in weit schlechterer Weise.”¹³⁵ Ha a mondat arra utal, hogy a szokást a világ végéig gyakorolni fogják, nyelvtanilag korrekt mondatot kapunk, bár kérdéses marad, hogy jövő helyett miért áll jelen időben a mondat mindkét állítmánya, ráadásul a jelentés legalábbis furcsa, hiszen hogyan képzelhető el egy keresztény szerző számára, hogy egy pogány szokás még a világ végével sem szűnik meg?

Úgy gondolom, hogy a probléma azonnal megoldódik, ha a *kosmos* szót nem világnak fordítjuk. A Liddel–Scott-féle görög szótár egy kései jelentésváltozatként hozza, hogy a *kosmos* szó *oikumené* = ’lakott világ’ jelentésben is használható. Ezt saját tapasztalatom is megerősíti, a *Dasios-actá*hoz hasonlóan köznyelvi, tehát nem irodalmi nyelvvezető *Malalas*nál is megfigyelhető ez a jelentéseltolódás:¹³⁶ a *kosmos* jelentheti a teljes teremtet, eget és földet, máskor viszont szűkebb, például Nagy Sándor meghódítja az egész kozmoszt,¹³⁷ a Zeusnak szentelt olimpia „kozmosz ünnep” volt,¹³⁸ ami nem egy érdekes teológiakoncepció kifejezése, pusztán annak kinyilvánítása, hogy bármely görög vagy római részt vehetett rajta. S ami talán a legmeghökkenőbb: idézi Iustinianus császárnak a perzsa nagy királyhoz írott egy levelét, ahol a két birodalmat két államnak (*politeia*), majd két *kosmos*nak nevezi, szinte a birodalom szó szinonimájaként használva a fogalmat.¹³⁹ Ez a jelentésfejlődés valószínűleg nem független attól, hogy a görög *kosmos* szó alapjelentése ’rend’ volt, a ’világegyetem’ jelentés ettől függ.

Ha a *Dasios-acta* kozmoszát így értelmezzük, akkor a mondat azonnal értelmessé válik: „mikor az állam/államrend megszűnik, a rossz szokás nem ér véget, hanem hitványabb formában megújul”. Az államiság megszűnése már olyasmi, ami lehet jelen idejű tapasztalat, és arra utalhat, hogy a szöveg keletkezése közelebb esik a lehetséges végdátumhoz, a VI. század végéhez, mint a 400 körüli lehetséges legkorábbi időpont-hoz, elképzelhető, hogy az *acta* szövegének valamiféle revíziójára éppen a *translatio* kapcsán került sor.

Az *acta* eseményei a Saturnaliához kötődnek, azonban a szöveg szerzője számára a történet az újév napjának szokásait idézi fel. Bár a szerző a szokást pogánynak (szó szerint hellénnek) minősíti, de állítása szerint a résztvevők legalább névlegesen keresztények. Valószínű, hogy a felvonulás megnevezése azonos a nyugati felvonulásával:

¹³⁴ MUSURILLO 1972, 275.

¹³⁵ PILLINGER 1988, 19.

¹³⁶ TÓTH 2005, 131–132.

¹³⁷ Malalas 8.3. 198; 9.19. 224.

¹³⁸ Malalas 4.20. 90. Ugyanígy beszél „kozmosz éhínségről” is: 12.33. 302.

¹³⁹ Malalas 18.53. 454. „ὅτι δὲ μεγάλη δόξα καὶ ἐπαινός ἐστιν ἐν πάσῃ τῇ γῇ παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώπων τὸ εἰρήνην γενέσθαι μεταξύ τῶν δύο κόσμων”.

játék, mivel a szerző a kerettörténet lényegét adó saturnaliai emberáldozatot *athemita paigniának* nevezi, szentségtelen játékoknak. A jelmezek viselését, színjátékok előadását a görög nyelv soha nem nevezte játéknak, tehát a paignia szó használatát ezzel nem magyarázhatjuk, ez valószínűleg az élő, kortárs újévi szokás hatása lesz. A kecskebőr és az arc elváltoztatása, akár álarc használatára utal, akár egyszerűen az arc befekettítésére, hasonlóságot mutat a nyugatról ismert felvonulásokkal, azonban van egy fontos különbség: itt nincs rá utalás, hogy a résztvevők állatnak öltöztek volna, ehelyett a hangsúly a felvonulás diabolikus voltára utal. A különbség bár árnyalatnyi, de fontos. A balkáni térségben a XX. századig gyakorolt maszkos újévi felvonulások előadói az újkorig is gyakran prémes állatbőröket viseltek, arcukat feketére festették, azonban a rituális drámán belül nem állati, hanem emberi szerepet játszottak, és nem is próbáltak állatokra hasonlítani.¹⁴⁰

Bár a passió keletkezési körülményei rendkívül vitatottak, a kutatás egy, a Balkánon gyakorolt újévi szokás részének tekinti, mely elkülöníthető a nyugat-európai állatmaszkoktól.¹⁴¹ Ginzburg nem választja el egymástól élesen a keleti és nyugati jelmezes felvonulást, hanem egyazon hagyomány részének tekinti.¹⁴² A kérdés a keleti források kicsiny száma és eltérő jellege miatt nem dönthető el. Nilsson ezt a szokást a Dionysos-kultuszhoz kapcsolja, főleg a kecskebőrök hangsúlyozott említése miatt. Kukulés ezeknek az újévi jelmezeknek a hatásával magyarázza annak a hiedelemnek a kialakulását az újkori Görögországban, hogy az újévkor született gyermek *kallikantzáros* lesz.¹⁴³

Ez a beszámoló az első adat arról, hogy keleten is sor került állatbőrökbe öltözött, magukat elcsúfító férfiak felvonulására. Bármennyire gazdag a kérdés újkori forrásanyaga, az ó- és középkorból csupán kisszámú további szöveghelyet ismerünk, a legfontosabb a trullói zsinat tiltása lesz a VII. század végén, és majd ennek kommentárjai a bizánci korból Theodóros Balsamónnál.¹⁴⁴ Az acta és a zsinati kánon megfogalmazása is arra utal, hogy rendkívül elterjedt, mélyen meggyökeresedett szokásról van szó, azonban valamilyen okból nyugati megfelelőjénél kevésbé kerül reflektorfénybe. Az ok lehet irodalmi is, az V–VII. század görög nyelvű homíliaanyaga sokkal kisebb mennyiségű, mint a latin, és erősebben teológiai irányultságú. A másik ok, hogy Európa gazdasági-politikai centruma az ókor után fokozatosan Gallia és Észak-Itália területére csúszik át – vagyis oda, ahol a szarvasos felvonulás szokása virágzott. Ezzel szemben Bizánc szempontjából a Balkán, sőt a tulajdonképpeni Hellas területe perifériává válik, mely egyre inkább kicsúszik a bizánci államigazgatás kezéből, párhuzamosan a terület elszlávosodásával.

Az acta szerzőjének kommentárja a kecskebőrös ördögi menetről január 1-jéhez kötődik, azonban a *Dasios-actában* kulcsfontosságú ünnep nem a Kalendae, hanem

¹⁴⁰ DAWKINS 1906, 191–206; ANASTASSIADOU 1976; illetve PILLINGER 1988, 37, 58. és 60. lábjegyzet modern bolgár szakirodalommal, PUCHNER 1977a, 210–222, 225–231; PUCHNER 1983; PUCHNER 2009a.

¹⁴¹ NILSSON 1916, 89–90.

¹⁴² GINZBURG 1989, 162–163.

¹⁴³ KUKULÉS 1948, 17.

¹⁴⁴ Theodóros Balsamón PG 137, 727.

egyértelműen a *Saturnalia*. Ez a katonai Saturnalia azonban szinte teljesen idegen mindattól, amit erről az ősi római ünnepről tudunk: egy egész hónapig tartana, egy kiválasztott katona játssza el addig az ünnep istenét, és az ünnep zárása gyakorlatilag emberáldozat. Bár első olvasásra mindez egy keresztény szerző próbálkozásának tűnhet a pogányság démonizálására, az acta szövegében mégis sok a valóságem, inkább azzal szembesülünk, hogy a szerző általa csak részben értett szokásokat próbál megörökíteni. Ezekben összekever három, eredetileg független ünnepet. A durostorumi katonák Kronost akarják megünnepelni, aki a római Saturnus görög megfelelője. Úgy tűnik, az acta szerzője számára ez a Saturnus-ünnep már a történelmi múlt része, ezért mondja ki a nyilvánvaló tény, hogy az ünnepet minden évben megtartották.¹⁴⁵ A kutatás számára sok fejtörést okozott az ünnep sajátos datálása. A Saturnalia december 17-én kezdődött, azonban a passió szerint Dasios már november 20-án kivégzik, és az egy hónapos pütkösdi királyság feltételezi, hogy az ünnep is egy hónapig tartott.¹⁴⁶ A nehézségek könnyen feloldhatók, ha figyelembe vesszük, hogy a késő ókorban egy harmadik nagy, téli ünnep is megjelenik, ez pedig a *Brumalia*. A Brumalia az V–VI. századtól kezdve bontakozik ki keleten. Görög nyelvterületen huszonnégy napos, mert ennyi betűje van a görög ábécének – a név a latin nyelvből ered, de Brumalia formában kizárólag görög források használják, eredete homályba vesz.¹⁴⁷ Amennyiben a legionáriusoknak tulajdonított szokásnak legalább részben van valós, történeti alapja, akkor ez a kialakulófélben lévő Brumalia ünnep első dokumentuma. Az acta szövege ily módon egy kalap alá veszi a Saturnaliát, a Brumaliát és a Kalendae Ianuariaet. A szerző nem lát világos különbséget közöttük, noha a háromból kettőt, a Kalendaet és a Brumaliát még saját korában is megünnepelték, sőt mi több, ő maga feltételez kontinuitást a Saturnalia és az újév között. A definíciónak e lazasága arra figyelmeztet, hogy az egyes ünnepek és elemeik meglepő könnyedséggel mosódtak össze, csúsztak át egymásba.

A szöveg másik, az értelmezés szempontjából kulcsfontosságú pontjára most csak röviden térnék ki. A katonát a harmincnapos periódus elején megválasztják – mivé is? A szövegben nem a *basileus* ('király') szó szerepel, hanem ennek melléknévi formája, a *basilikos*, mindkét alkalommal a kiválasztott katona ruhájának jelzőjeként.¹⁴⁸ Persze, amint (Caesarius) mondta homíliájában, aki a zsarnok ruháját viseli, az a zsarnok, s általában feltételezhetjük, hogy aki királyi öltözetet visel, az valamiképp király. Az acta azonban nem állítja, hogy a kiválasztott katona „király” lett volna, még kevésbé, hogy a Saturnalia királya, azt viszont határozottan mondja, hogy a királyi ornátust Kronos hasonlatosságára viselte.¹⁴⁹ A kiválasztott magát Saturnus/Kronos istent volt hivatott megismételni, csak annyiban király, ahogy a mítoszban Saturnus is Itália királya.

¹⁴⁵ BRUGNOLI 1984, 51.

¹⁴⁶ Egyes szerzők (például BRUGNOLI 1984) éppen ezért tekintették történetileg hiteltelennek a teljes szöveget.

¹⁴⁷ Lásd a 11. fejezetben.

¹⁴⁸ „κοιμζόμενος βασιλικόν ένδυμα” majd később „ό τó βασιλικόν επιφερόμενος σχήμα”

¹⁴⁹ „προϊών κατά την αὐτοῦ τοῦ Κρόνου όμοίότητα”

Bár a kutatásban mindig is a királyként való értelmezés dominált, nem maradt észrevétlenül az a tény sem, hogy Dasiosnak egy istenség szerepének eljátszását szánják.¹⁵⁰

A római Saturnaliának – Frazer közismert állításaival ellentétben – nem volt királya, tehát nem létezett olyan ősi római szokás, mely során a Saturnalia idején a háztartás tagjai vagy egy vendégség résztvevői királyt (*rex*) választottak maguknak, aki a frazeri értelemben egyfajta pünkösdi királyi szerepet töltött volna be. Ami valóban létezett: a császárkor első évtizedei óta adatolt szokás, hogy a Saturnalia lakomáin a résztvevők princepsét, császárt választottak maguknak, aki – alapvetően görög mintára – bolondos parancsok osztogatásával igyekezett fenntartani a hangulatot.¹⁵¹ Ez a lakoma-diktátor nemcsak nevében, hanem szerepkörében sem hasonlít arra a szerepre, amelyre Dasioszt szánták. Ha azonban úgy tekintjük, hogy Dasiosnak elsődlegesen egy istenséget kellett volna eljátszania, a jelenség máris elveszti egyedülálló jellegét, hiszen az eddig tárgyalt szövegek több esetben beszéltek isteneket, és ezek között is Saturnus/Kronost megszemélyesítő alakoskodókról, így Petrus Chrysologus és különösen Lydos szöveghelye, aki egy Saturnust/Ianust megszemélyesítő figuráról ír saját szülővárosában, a lydiai Philadelphiában.

Amennyiben feltételezzük, hogy Dasiosnak Saturnus, nem pedig a Saturnalia királyszerepét szánták bajtársai, a történet egésze világosabbá válik. Ugyanezen Diocletianus alatti üldözés során halt mártírhálál a négy megkoronázott szent, a Sancti Quattuor Coronati, akik kőfaragók voltak, s inkább vállalták a halált, mint egy Aesculapiusz-szobor elkészítését.¹⁵² Dasiostól azt várták, hogy ő maga személyesítse meg a pogány istent, s nem meglepő, ha ezt összeegyeztethetetlennek tartotta hitével, s nem akart (Petrus Chrysoslogust idézve) ő maga bálvánnyá lenni.

A *Dasios-acta* szövege, legyen terhelt bármennyi félreértéstől, megenged egy sor fontos következtetést. A Lydos-szöveg mellett ez tanúsítja teljesen explicit módon, hogy keleten összekeverték a Saturnushoz kötődő Saturnaliát és a Ianushoz kötődő Kalendaet: az *acta* szerzője a Dasios mártíriumát eredményező Saturnaliát azonosnak tekinti saját korának Kalendaejával. Ugyancsak egyértelmű bizonyítékot szolgáltat amellet, hogy a Saturnalia keleten két külön ünnepre hasadva élt tovább, melyek egyike a Kalendae, a másik a Brumalia.¹⁵³ A *Brumalia* neve a latin nyelvből értelmezhető, azonban minden ismert forrás az ünnep egy erősen grecizált formáját reprezentálja, ahol az ünnep november 24. és december 17. (azaz a Saturnalia) között tart,

¹⁵⁰ WEINSTOCK 1964, 394: már Weinstock felhívja a figyelmet, hogy Kronost játssza el. Ugyancsak Kronos alteregójaként értelmezi VERSNEL 1993, 210.

¹⁵¹ VERSNEL 1993, 206–207; WEINSTOCK 1964, 392; néhány fontosabb szöveghely: Seneca, *Apocolocyntosis* 8. 2., Tacitus, *Annales* 13. 15. 2., Lukianos, *Kronosolon* 2. és 3. Frazer erőteljesen kiállt amellet, hogy a *Dasios-acta* szövege a helyettesítő király feláldozásának emléke lenne (FRAZER 1920–1922, VI, 306). Frazer emiatt rengeteg kritikát kapott, azonban fontos hangsúlyozni, hogy e kritikák elsődlegesen arra az elképzelésre irányulnak, miszerint egy ősi, szükségszerűen a királyok korából származó, római rítus felbukkanásával van itt dolgunk. Ez gyakorlatilag elképzelhetetlen. Az azonban tény, hogy a császárság idején a Saturnalia megünneplésének egy szereplője lett a „Saturnalia császára”.

¹⁵² NAGY 1939, 61–64.

¹⁵³ TÓTH 2014a.

mely időszak huszonnégy napja a görög ábécé huszonnégy betűjével áll megfeleltetésben. A *Dasios-acta* az egyetlen ismert szöveg, mely harminc napról beszél, s valószínűleg az ünnep kifomálódásának egy korai fázisát rögzíti, mikor az még őrizte szoros kapcsolatát a Saturnaliával, s valóban nem volt még több, mint a Saturnalia egy hosszadalmas előjátéka. Mivel mindezeket az összefüggéseket az *acta* szerzője úgy jegyzi le, hogy ő maga egyáltalán nem érti őket, tehát például nem használja fel az V–VI. században a császári udvarban is ünnepelt Brumalia diszkreditálására, illetve nem módosítja úgy, hogy jobban hasonlítson saját korának Brumaliájára, ezért feltételezhetjük, hogy a leírtak tényszerűek, tehát valóban megtörténtek Dasios IV. század eleji mártírhalálakor, vagy ha nem, akkor is a legendaképződés egy korai fázisához kötődnek, mely jóval megelőzi az *acta* szövegének rögzítését.

A harmadik következtetésünk az istenek megszemélyesítésére vonatkozik. Forrásaink közül *Petrus Chrysologus*, *Arles-i Caesarius* és *Ióánnés Lydos* beszélt arról, hogy a kalendaei felvonulás résztvevői isteneket személysített meg. Negyedik forrásként idesorolhatjuk a *Dasios-actát* is. Chrysologus (155bis 1) listáján Saturnus az első a megszemélyesített istenek között, Caesarius nem ad neveket, Lydos szövege szerint egyetlen jelmezes isten vonul fel, akiben keverednek Saturnus és Janus vonásai. Ha az *acta* állításait hitelesnek fogadjuk el, feltehetjük, hogy a maszkban megszemélyesített istenség felvonulása eredetileg nem a Kalendához, hanem a Saturnaliához kötődött, s nem Janus, hanem Saturnus állt a középpontban. Ez a feltételezés, mint látni fogjuk, alaposan összekuszálja majd az újévi felvonulás eredetével kapcsolatban szőtt és szőhető elméleteket. Mindazonáltal nem szeretném a *Dasios-acta* állításait félredobni, amíg azt nem követeli meg igazán erős érv. A történet egyetlen valóban problematikus eleme a Saturnust eljátszó katona kötelező öngyilkossága – kvázi emberáldozat Saturnus oltára előtt. A legerősebb ellene szóló érv gyakorlati: ha a birodalom számtalan katonai helyőrségében így ünnepelték volna a Saturnaliát, az éves rendszerességgel okozott volna komoly embervesztést. Nehezen hihető, hogy ezt egy professzionális katonai vezetés felvállalta volna. Azok a kutatók, akik mégis valósnak tekintették az emberáldozatot, általában a durostorumi helyőrség katonáinak etnikumával magyarázták a jelenséget, és keletről eredeztették.¹⁵⁴ Ha ez az állítólagos sakaia nevű, babiloni vagy perzsa ünnep és a *Dasios-acta* Saturnaliája valós kapcsolatban állna, az gyakorlatilag Frazer teóriáját éltetné tovább: tehát a meghaló vegetációs istenségek, pünkösdi királyok és

¹⁵⁴ WEINSTOCK 1964, 393, 399. Eredetileg Parmentier vetette föl, hogy itt egy orientális ünnep átvételéről van szó (PARMENTIER 1897), azonban a perzsa sakaia ünnep egyetlen ezt támogató forráshelye Dión Chrysostomos (*Oratio* IV. 66–68), ahol Nagy Sándor és a cinikus Diogenész beszélgetésében kerül szóba a perzsáknak a *saka* népről elnevezett ünnepe, ahol egy bűnözőt választanak királlyá, jól tartják, és teljesítik parancsait, azonban az ünnep végeztével felakasztják. Az ünnep másik két forrása nem tud ilyen emberáldozatról. Athénaios 639c a Kr. e. V. és III. századi Ktésiaszra és Bérossosra hivatkozva ír a Babilónban tartott ötnapos ünnepéről, melynek neve *sakaia*, itt is jelen van a szolgák és a szabadok közötti különbség ideiglenes megszüntetése – az adott helyen Athénaios ugyanis ilyen ünnepeket szed sorba – valamint egy „király” kiválasztása és címének megfelelő felöltöztetése, azonban megöléséről nincs szó. Strabón (Kr. e. 63 k.–Kr. u. 23 k.) szerint (*Geographika* XI. 8. 5. 512) az ünnep perzsa, és az össznépi mulatozáshoz szkítának öltöztek. (Parmentier, illetve Frazer kritikája: LANG 1901 és FONTENROSE 1971, 5–7.)

bűnbakok fogalomrendszerén belül maradva értelmezhetnénk a rítust, ugyanakkor nem kellene szembenéznünk a kínzó kérdéssel, hogy egy ősi római szokás egyetlen ismert felbukkanása miatt a késő antik Bulgária területén történik. Azonban a vélelmezett kapcsolat a *sakaia* ünneppel szintén rendkívül távoli és kétes értékű. *Graeca sunt, non leguntur*: görögül van, nem olvassuk – ez volt a középkori tanítók reakciója a problematikus, görög nyelvű szöveghelyekre. A klasszika-filológusok többségének – e sorok szerzőjét is beleértve – nehezebb esik, hogy elkerülje ennek az attitűdnek egy modern változatát: azok a vallás- és kultúrtörténeti adatok, melyek érthetetlenek, ismeretlen eredetűek, uram bocsá’ túlságosan barbárak ahhoz, hogy római vagy hellén voltukat elhiggyük, könnyen kapják meg a „nyilván valami keleti kölcsönzés” címkét.

A durostorumi emberáldozatra a legegyszerűbb és legkézenfekvőbb magyarázat, hogy soha nem történt meg, az *Actának* a pogányságban sátánizmust látó szerzője egyszerűen kitalálta, mivel nem értette, hogy főhőse miért választja inkább a halált, mint Saturnus királyi palástját. Hasonló kitalált pogány emberáldozatokra több példát is ismerünk a késő ókor irodalmában.¹⁵⁵ Ezen túl még egy lehetőséggel számolnunk kell: bár Dasios kivégzése nem szerepelt az ünnepség eredeti programjában, már a kortárs (pogány) résztvevők is úgy érezték, hogy ez valamiképp helyes, és a nem tervezett vérontás illik Saturnus ünnepéhez. Hogy ezt világosabbá tegyem, rövid kitérőt kell tennünk.

A durostorumi emberáldozat léte meglehetősen hihetetlen, s nagyjában-egészében feledésbe merült a frazerianus megközelítés túlhaladottá válásával. A legfrissebb szerző, aki komoly (és új) érveket sorakoztatott fel amellet, hogy a szöveget mégis érdemes komolyan venni, Henk Versnel volt.¹⁵⁶ Bár nem jelenti ki, hogy a durostorumi emberáldozat valóban megtörtént, nyomós érveket sorakoztat fel az ellen, hogy egy ilyen áldozat idegen lett volna a kor római vallásától. Saturnus kétarcú istenség, nemcsak az aranykor királya, hanem véres zsarnok, aki felfalta gyermekeit. A római látványosságok között a kocsiversenyek vallási ünnepekhez kötöttsége mindvégig egyértelmű, míg a gladiátori játékok alapvetően profán rendezvények, bár mind a kutatók, mind a kortársak úgy sejtették, hogy a gladiátori játékok eredetileg a temetésekhez és a halottkultuszhoz kapcsolódtak, s így szintén bírtak vallási kötődéssel.¹⁵⁷ Az egyetlen kivétel a decemberi *munus*, egy olyan gladiátori játék, amelynek megszervezése az államra háruló vallási kötelezettség, és amely a Saturnaliához kapcsolódott. Ez nehezen magyarázható másképpen, mint Saturnus tiszteletére bemutatott emberáldozatként. A karthagói keresztény vértanúknak, akik között Szent Perpetua és Felicitas is mártírhalált szenvedett, ezen alkalomból kellett meghalniuk, és árulkodó, hogy a játékok rendezői Saturnus papjainak, illetve Ceres papnőinek ruházatát akarták rájuk kényszeríteni, amit ők visszautasítottak.¹⁵⁸

¹⁵⁵ TÓTH 2010a.

¹⁵⁶ VERSNEL 1993, 210–227.

¹⁵⁷ VERSNEL 1993, 210; BOMGARDNER 2000, 32; illetve bővebben a következő fejezetben.

¹⁵⁸ COLEMAN 1990.

Nem hiszem, hogy Durostorumban Dasiosztól többet vártak volna, mint Saturnus megszemélyesítését, amit ő keresztényként megtagadott, s így lelepleződött kereszténysége miatt végezték ki. Ugyanakkor a vázolt vallási háttér mellett valóban lehetséges, hogy a helyőrség pogány katonái az események ilyen alakulásában felismerni véltek egy nagyon is saturnusi fordulatot, s Dasioszt magát könnyen tekinthették az istenségnek szánt (s tőle elvárt!) áldozatnak. Ennyiben – és csakis ennyiben – az acta beszámolója akár hitelesnek is tekinthető.

Bíborbanszületett Konstantin *De caerimoniis*

A Kalendae görög nyelvterületen való megünneplése és az ünnep bizánci utóélete sokkal kevésbé kutatott kérdés, mint a nyugati megfelelőjéé, egyetlen összefoglaló tanulmány született az ünnep keleti utóéletéről, Anthony Kaldellisé, mely azonban időben csak 1200-ig követi a forrásokat, és néhány fontos szöveget egyáltalán nem vizsgál,¹⁵⁹ így például a *Bíborbanszületett Konstantin* (*Kónstantinos Porphyrogennétos*, 905–959) által összeállított *De caerimoniis*. A császár, akit bár gyermekként megkoronáztak, élete utolsó szakaszáig nem uralkodhatott ténylegesen, mellőzöttségéért komoly irodalmi tevékenységgel kárpótolta magát. Művei közül a magyar közönség számára a legismertebb a *De administrando imperio* a birodalom igazgatásáról, amely a korai magyar történelemnek is fontos forrása, így a hét magyar törzs nevét egyedül ő adja meg. A *De caerimoniis*, vagy ritkán használt eredeti görög címén *Peri tés basileiu taxeós*, a bizánci udvar szertartásrendjét mutatja be. A szöveg alapvetően kompiláció, mely keletkezési idejénél gyakran számottevően régibb forrásokat épít be szövegébe.¹⁶⁰ A szöveg több pogány eredetűnek tekinthető ünnep ismeretét bizonyítja a X. századból, egyes, a Kalendához kötődő szokások mellett a Lupercalia, a Brumalia is megjelenik. Kaldellis valamiért mellőzi a *De caerimoniis* bemutatását, és Graf is csak a két, újévhez kötődő passzus egyikét tárgyalja, ez pedig a Votához kapcsolódó cirkuszi versenyjáték a *De caerimoniis* I. 72. fejezetében.¹⁶¹ Ennek dátuma január 2-a, de kapcsolata a régi, január 3-i Votával egyértelműnek látszik, csak a dátum változott.¹⁶²

A *De caerimoniis* azonban egy másik, sokkal érdekesebb szertartásról is említést tesz, melyre ugyanezen a napon került sor, ez az úgynevezett „Gothika”, a gót tánc. A szokás egyetlen ismert említése a *De caerimoniis* I. 83.-ban található, egyetlen, a szöveggel foglalkozó szakmunkát ismerem, Eugenia Bolognesi tanulmányát.¹⁶³ A *De caerimonii* a következőképpen írja le a szokást. Karácsony kilencedik napján járunk, tehát január 2-án. Az

¹⁵⁹ KALDELLIS 2012; KUKULÉS (1948) a bizánci Kalendae tárgyaló fejezetben főleg az ismertebb, korai forrásokat mutatja be.

¹⁶⁰ A *De caerimoniis* standard szövegkiadása még ma is REISKE 1829–1830. (Ezek a bonni szövegkiadás évszámai, Reiske maga 1751 és 1766 között készítette el szövegkiadását.) Egy angol nyelvű fordítást készített Ann MOFATT 2012-ben.

¹⁶¹ GRAF 2015, 221–222.

¹⁶² GRAF 2015, 221–222.

¹⁶³ BOLOGNESI 1995.

ezen a napon zajló ünnepi étkezésnek az egyik megnevezése „szüreti” (*trygétikos*). A császár asztalhoz ült, az ebédlőterem bejáratainál pedig felsorakoznak a vidám szertartás résztvevői: a kék és a zöld cirkuszi párt vezetői (*maistros*), a pártok néhány tagja (*démotés*), zenészek, és a „gótok”, akik álarcokat viselnek, és kifordított szőrmeruhát (*guna*). Problematikus, hogy ott és akkor egy bunda esetében melyik volt a „helyes” irány, de valószínűsítem, hogy a „kifordított” viselet jelenti a bundás oldallal kifelé irányt. Szimbolikus fegyverzetet viselnek, pajzsot és botokat, és adott jelre beszaladnak, rövid körtáncot járnak, majd elénekelnek egy dalt, melynek szövegét Konstantin közli is:

Gauzas bonas békidias. (Hagia.) Gaudentes elkébonides enkertys. (Hagia.) Bona hora tutu bantes bona amore episkyantes idesalbatus. (Nana.) Deus, deus sebakiba. (Nana.) Deumonogyngybele gybilus gybelares. (Hagia.) Gybilus gybelares. (Nana.) Tu gegdema de tulbele nikato tuldo. (Nana.) Hezekiás, felfegyverkezve a háborúra az asszírok ellen, (Anana.) leigázta mind a nemzeteket és az istentelenek zsarnokságát. (Hagia.) Erényes uralkodók, a megváltó (Nana.) vesse ellenségeiteket rabszolgaként lábaitokhoz. Iber iberiem tu ingerua gergerethró. (Nana) Sikiadiase peretures.

A dal halandzsának hangzik, de nem az, hanem gót, latin és héber szavak keveréke. Ezt egy másik, *Alphabetarim*nak nevezett ének követi, mely a császárt dicsőíti, s amelynek minden sora az ábécé egy újabb betűjével kezdődik.

A *De caeriomoniis*, mint teljes mű, kései, és a leírt szokás bizonyosan létezett a középbizánci korszak legalább egy rövidebb periódusában, azonban a szöveg magja sokkal korábbinak látszik. Bury a IV. század vége és a VI. század közepe közé datálja a nagyszámú latin szó, illetve a többé-kevésbé hiteles gót szavak alapján.¹⁶⁴ Mivel a cirkusz pártok tagjainak szerepeltetését gótokként Bolognesi az ünnep IX. századi újjáélesztéséhez köti, így feltételezi, hogy eredetileg a gótok nemcsak inspirációt adtak a tánchoz, hanem ténylegesen ők vettek részt benne. A szöveget kommentáló Vogt szerepeltetésüket a gót háborúk győzelmeihez köti, s így a legyőzött ellenség kigúnyolását látja benne, Benedik és Bolognesi éppenséggel a gót etnikum integrációját, elfogadtatását a császári udvarban látja a szövegben, Bolognesi az eredeti szöveg keletkezését a 382 és 488–489 közötti időszakhoz kötve.¹⁶⁵ Utána ezt tovább szűkíti II. Theodosius (408–450) uralkodására, mikor a gót jelenlét egyrészt tetőpontján volt Konstantinápolyban, másrészt a császár a zöld pártot támogatta – a szöveg szerint ők kapják a megtisztelő, jobb oldali helyet. Akár a szűkebb, akár a lazább datálást fogadjuk el, a szöveg magja mindenképp az általunk tárgyalt korszakból ered.

Bolognesi a szertartást értelmezve az újévhez közeli, a Votához kapcsolódó dátum ellenére a Brumalia ünnepéhez akarja kötni, azonban érveinek többsége hibás, így például analógiaként hozza fel Malalasnak és Ióánnés Lydosnak a Brumalia-adatait,

¹⁶⁴ BURY 1907, 435.

¹⁶⁵ BENEDIK 1969, 22–23; BOLOGNESI 1995, 120.

akik mindketten álarcos táncokat emlegetnének¹⁶⁶ – nehezen magyarázható hiba, hiszen sem Malalas, sem Lydos szövegében nincs semmiféle utalás maszkokra vagy álarcokra. Másik érve, hogy a „gót táncot” egy *alphabetarin* himnusz követi, melynek minden sora az ábécé egy újabb betűjével kezdődik. Az ábécének valóban fontos szerepe volt a Brumalia ünnepén, azonban a Brumaliára íródott dalok mindig csak egyetlenegy betűt énekelnek meg. A harmadik érv, hogy az egész esemény a szüreti jelzöt kapja, és a Brumaliát egyes bizánci források Dionysos kultuszához kötik. A hosszabban tárgyalt Brumalia-kapcsolat mellett Bolognesi kitér a Kalendaera is, és annak késő bizánci említéseire Theodóros Balsamónnál és Ióséphos Bryenniosnál, azonban nem foglal állást, hogy pontosan hogyan látja a Gót táncok és a két téli ünnep viszonyát.

A *De caerimoniis* szöveghelye feltétlenül a görög Kalendae legfontosabb, ugyanakkor legrejtélyesebb forrásai közé tartozik. Az időpont január 2-a, tehát a Vota bizánci dátuma – ez valószínűleg a IX. századi állapotot tükrözi. A szüreti jelző használata furcsa, magyarázhatja, ha esetleg nem szó szerint kell értenünk, hanem valamilyen ceremoniális lakomatípus nevéként; egy másik lehetőség, hogy nem szőlőszüretre utal, hanem olajbogyóra, melynek betakarítása fajtától függően egész télen eltarthat.¹⁶⁷ Tény, hogy a Brumalia és Saturnalia ünnepét gyakrabban hozzák kapcsolatba az auktorok Dionysos ünnepeivel, de mint később látni fogjuk, egy ilyen kapcsolat a Kalendae esetében sem kizárt.

Az elmondottak ellenére meglehetősen valószínű, hogy a „gót táncoknak” volt kapcsolata a Brumaliával, ennek fő forrása egy papiruszlelet,¹⁶⁸ mely egy gazdag család Brumalia ünnepi kiadásait tartalmazza, itt nagyobb mennyiségű bor szerepel egyrészt a szórakoztatást biztosító zenészeknek, illetve a *bucelariusoknak*, *spathariusoknak* és a gótoknak. Sajnos a lelet túlságosan szűkszavú ahhoz, hogy eldöntsük, hogy ezek a gótok valódiak-e, katonák vagy civilek, vendégek vagy a vendégek szórakoztatói, mindenestre a papiruszon néven nevezik a Brumaliát. Ez a kapcsolat azonban nem írhatja felül azt a tényt, hogy a *De caerimoniis*ban a gót tánc teljes egyértelműséggel az újévhez kötődik. Hogy a téli ünnepkör elemei milyen mértékig egymásba folytak, azt a *Dasios-acta* szövege már bizonyította, a *De caerimoniis* csak egy újabb példája a jelenségnek.

A táncosok által viselt *guna* a latin *gunna* szóból jön, mely bundát, prémet jelent. Állati bunda és maszkok együttese: ez ugyanaz a kosztüm, amellyel a *Dasios-acta*ban és a nyugat-európai újévi felvonulásokon találkoztunk, és a *De caerimoniis* megerősíti gyanúnkat: az egyházatyák állításaival ellentétben e jelmez használata nem állt meg a félbarbár és félpogány parasztok kunyhóinál, hanem jelen volt a fővárosban is, mi több, egyenesen a császár asztalánál. Ebben az esetben azonban a résztvevők könnyen felhozhattak volna mentségükre egy nehezen cáfolható kifogást: az állati prém itt nem arra

¹⁶⁶ BOLOGNESI 1995, 128.

¹⁶⁷ MICHELS 1944 ezzel magyarázza, hogy Rómában Consusnak, a betakarítás istenének nemcsak nyáron, hanem decemberben is volt ünnepe.

¹⁶⁸ PERPILLOU-THOMAS 1993 vizsgálta a Brumalia forrásaként a papirusz adatait: P. Oxy. XXVII 2480 I. 37. Perpillou-Thomas a résztvevők katonai kontextusát hangsúlyozza, mely összhangban van a Brumalia antik szerzőknél adatolt jellegével, de a gótok kérdésével nem foglalkozik. A szöveg az 565/566. évre datálódik.

szolgál, hogy a résztvevők vadállatok vagy szörnyetegek képét vegyék magukra, hanem azoknak a megjelenését utánozza, akik minden civilizált görög, római és bizánci szerint egy lépéssel közelebb állnak a vadakhoz: a barbárokét.

Az antikvitásban a szörmebunda, illetve az állati bőrök használata nélkülözte a presztízszt, használatuk, különösen a feldolgozott bőrre, elkerülhetetlen volt, azonban a szőtt textiliánál alacsonyabb értékű volt. Isidorus (560 k.–636) *Etymologiája* egy prémekekre használatos ritka szóhoz ezt a magyarázatot fűzi:

Mastruca: germán ruha vadak bőréből, melyről Cicero a *Pro Scauro* című beszédében írja: „Akire a királyi bíbor nem volt hatással, azt a szárdok mastrucája megindította?” A mastruca szörnyszerűt is jelent, azért, mert aki ebbe öltözködik, mintegy vadállatok alakját vesz fel.¹⁶⁹

Pons-Sanz a barbár-civilizált megkülönböztetésének egyik alapvető jelét látja ebben: a civilizált (görög-római) ember szőtt textíliát hord, a barbárok bundákat és bőrruhákat.¹⁷⁰ Pons-Sanz feltételezi, hogy Isidorus olvasói a bejegyzés kapcsán automatikusan a kalendaei tilalmakra asszociálhattak. Ez a dichotómia nemcsak lokálisan állt fenn, tehát mi = rómaiak, görögök, civilizáltak és ők = barbárok viszonylatában, hanem időben is, az állati bőrök, prémekek viselését az emberiség primitív, civilizáció előtti korszakaihoz kapcsolták. Egyes görög mítoszokban a kultúra fejlődése az állati meztelenség, majd az állati bőrök viselésének fokozatain át halad a szövés-fonás felfedezéséig.¹⁷¹

A résztvevők gótnak öltöznek, vagy, pontosabban, jelmezük megnevezése „gót”, ebben az esetben a bundás öltözék a „barbár” alakját hivatott megjeleníteni. Bolognesi és a *De caerimoniis* kommentátorainak értelmezése ott csúszik félre, hogy az előadást nem tekintik annak, aminek dátumából adódóan lennie kell: újévi bankettnek, mely szoros rokonságot mutat a nyilvánosság előtt zajló kalendaei felvonulásokkal. Ebben a kontextusban a gótok már nem mint egy Rómával éppen valamilyen politikai viszonyban álló népcsoport jelennek meg, hanem mint az Idegen reprezentánsai, pontosabban: mint a köztünk élő Idegen. Nem szükséges azt hinnünk, hogy valaha igazi gótok adták elő az éneket – ők aligha keverték volna héber szavakat a gót szövegbe –, valószínűbb, hogy mindig is hivatásos előadóművészeké volt a feladat. Ez a karikírozott ábrázolás a császári udvarban élő gótokat talán sértette, talán mulattatta, de az elsődleges cél nem a valós népcsoport megalázása vagy éppen elismerése volt, a valódi gótok jelenléte csupán annak az oka, hogy a rítusban megjelenített idegenek éppen a gót megnevezést kapják, és nem más.

Éneküket jobbára nem görög szavak alkotják, ezekhez alighanem a *De caerimoniis* szövegének végleges megszerkesztésekor szöszedetet fűztek. A Nana és Hagia szavak

¹⁶⁹ Isidorus XIX. 23. „Mastruca vestis Germanica ex pelliculis ferarum, de qua Cicero pro Scauro: »Quem purpura regalis non commovit, eum Sardorum mastruca mutavit?« Mastruca autem quasi monstruosa, eo quod qui ea induuntur quasi in ferarum habitum transformantur.”

¹⁷⁰ PONS-SANZ 2006, különösen 632; vö. még HOWARD-JOHNSTON 1998, 70–71.

¹⁷¹ BORGAUD 1988, 15–17.

(utóbbi a szent jelentésű görög *hagios* nőnemű alakja) valójában az éneklésnél követendő intonációt jelzik,¹⁷² ennek ellenére a glosszáríum összeállítója szerint a nana Isten megszólítása gótul – ez kétségeket ébreszt a többi gót szó jelentésének meghatározásával kapcsolatban. A szöveg nem egy eredeti gót dalszöveg évszázadok alatt létrejött torzulásának látszik, inkább olyasvalaminek, ami már eleve idegen nyelvű halandzsának készült, a gót szavak közé jól felismerhető latin szavak vegyülnek, az érthető görög nyelvű mondatok pedig hivatottak a tartalomra utalni: ez a császár erényeinek patetikus dicsőítése – de lehet-e egy szöveg ténylegesen az uralkodó fennkölt dicsőítése olyan félmondatok után, hogy *deumonogygybele gybilus gybelares*? Gyanúsán sűrűn sorakoznak egymás mellett komikusan alliteráló szavak: *bonas beikidias, elkebonides enkertus, gybilus gybelares, iber iberiem tu ingerua*. A szöveg paródiának hangzik, egy ceremoniális himnusz paródiájának, éppen azon udvari ceremóniák paródiájának, melyeket a *De caerimoniis* alkotója oly lelkiismeretesen összegyűjtött.

Következzék a források között utolsóként néhány olyan szöveg, amelyek nemcsak keletkezési idejük folytán, hanem műfajuk révén is lezárnak egy korszakot. Zsinati rendelkezésekről van szó, részben nyugatról, Galliából, részben pedig Konstantinápolyból, melyek körülbelül egy évszázad eltéréssel a keresztény világ két végén immár kvázi törvényi jelleggel korlátozzák a Kalendae megünneplését.¹⁷³

Nyugaton több helyi zsinati tiltás születik, melyek nagyjából ugyanarra a területre koncentrálnak, mint a szarvasos felvonulás. Az 567. *tours-i zsinat* 22. *kánonja* általánosságban minősíti pogányságnak az újévet Ianus pogány voltára hivatkozva, talán Caesarius nyomán.¹⁷⁴ Az 571-es *bragai zsinat* megemlíti a babérág vagy egyéb zöld ág alkalmazását a házak újévi díszítésében, természetesen tilalmazva azt.¹⁷⁵ Az *auxerre-i zsinat* betiltja a szarvas- és borjújelmezek használatát, valamint a strenák megfigyelését.¹⁷⁶ Ennek a zsinatnak a pontos időpontját nem ismerjük, azonban tudjuk, hogy Aunarius püspöksége alatt zajlott, aki 561 és 603 között volt Auxerre püspöke.¹⁷⁷ A későbbi nagyszámú nyugati forrás, elsősorban bűnbánati kézikönyvek, melyek az újévi állatmaszkok használatát elítélik, s melyekről a fejezet végén fogok szót ejteni, mind erre a szövegre mennek vissza.¹⁷⁸

¹⁷² MOFFATT fordításának jegyzetei: 281. Reiskéhez.

¹⁷³ A zsinatokhoz: JONKERS 1968; ARBESMANN 1979, 93; GRAF 2015, 147.

¹⁷⁴ Conc. Turonense c. 22. (MANSI IX. 803.) „Quoniam cognovimus nonnullis inveniri sequipedas erroris antiqui, qui Kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo genitilis fueerit, rex quidem, sed Deus non esse potuit. Quisquis ergo unum Deum regnantem cum filio et Spiritu Sancto credit, certe hic non potest integer Christianus dici, qui aliqua de gentilitate custodit.”

¹⁷⁵ JONKERS 1968, 52; MANSI IX. 858. „Non liceat iniquas observationes agere Kalendis et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viridate arborum cingere domos. Omnes haec observatio paganismi est.”

¹⁷⁶ Auxerre 578 Conc. Autisiorensis c. 1. (MANSI IX. 912). „Non liceat Kalendis Ianuariis vetula vel cervola facere vel strenas diabolicas observare, sed in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut in reliquis diebus.”

¹⁷⁷ ARBESMANN 1979, 93.

¹⁷⁸ ARBESMANN 1979, 96.

Görög nyelvterületről az utolsó szöveg, mellyel itt foglalkozni szeretnék, a 691. évi trullói zsinat egy kánonja, már semmiképpen sem sorolható a késő antikvitás korszakába. Ennek ellenére érdemes foglalkoznunk vele, mivel görög nyelvű területen ez az első egyházjogi elítélése a pogány ünnepeknek, és az egyetemes zsinat tekintélye révén alapjául szolgált minden további hasonló tartalmú egyházi megnyilatkozásnak, az ortodoxia teljes területén. A Trullanum, vagy Quinisextum zsinat, melyet a nyugati egyház soha nem ratifikált, és a résztvevők is csupán a hatodik egyetemes zsinat folytatásának tekintették, nem mély teológiai kérdésekre koncentrált, hanem inkább köznap, egyházfegyelmi kérdésekre, melyeket teljesen a keleti, görög hagyományok alapján szabályozott. Így kerülhet szóba a 62. kánonban a népi, illetve pogány ünnepek kérdése.¹⁷⁹ A kánon több ünnepet tilt meg, néven nevezve őket: ez a Kalendae, a Vota, a Brumalia és március Kalendaeja. Ezután bizonyos ünnepi szokásokat tilt meg, anélkül hogy tisztázná, hogy melyik melyik ünnep része volt. Tilos a körtánc, kiemelten a nők körtánca, melyből sok baj származhat, majd egyenként felsorolja a pogányok által istennek nevezett lények, a férfiak és a nők körtáncait is. Tilosak a pogányoktól eredő rítusok (*teleté*), és tilos férfiaknak nőknek öltözni, valamint nőknek férfiruhát viselni. Tilos komikus, szatír- vagy tragikus maszkokat öltetni. Tilos Dionysos nevét kiáltani a szüreti munkáknál.

Összevetve a szöveget a kicsit korábbi Caesarius-homíliákkal vagy az egykorú nyugati (például a bragai vagy az auxerre-i) zsinatokkal, a leginkább szembeszökő különbség, hogy a konstantinápolyi atyák mintha a régiségtudós perspektívájából szemlélnék az eseményeket. Több anakronisztikus vagy pontosabban anakronisztikusnak ható elem bukkan fel. A legfeltűnőbb a maszkok kategorizálása: komikus, szatír- és tragikus maszkokat sorolnak fel. Ez megfelel a klasszikus athéni dráma felosztásának, ahogy azt a műfaj fénykorában, a Kr. e. V. században ismerték: tragédia, komédia és szatírdráma voltak az alapvető drámai műfajok. Ezek közül a szatírdráma a tragikus tritóniák után előadott könnyedebb hangvételű, vidám, esetleg parodisztikus vagy burleszkyszerű műfaj volt, ami azonban műfaji önállóságát már a Kr. e. V. század végén elvesztette, már Euripidész szatírdramái oly mértékben mutatják a műfaj bomlásának tüneteit, hogy esetenként szatírok sem szerepelnek bennük.¹⁸⁰ Mindez történt 1100 évvel a zsinat előtt. A római császárkor szórakoztatóiparának fejlődési tendenciái a többi műfajt is aláaknázták, s a színházakban beköszöntött a teljes kommercializálódás és a posztmodern kora, számos új műfajjal és fellazuló műfaji határokkal. A kánon megfogalmazója mégis úgy beszél, mint egy klasszikus athéni, a maszkok tilalmáról Dionysosnak, a drámaelőadások védnökének kultusza jut eszébe. Ugyanilyen meglepő a Vota felemlgetése. Görög nyelvterületen az ünnepnév előfordulása oly ritka, hogy még a kutatók között is akadt, aki Pán ünnepének vélte.¹⁸¹ A Kalendae megünneplőit kevésbé érdekelte, hogy az ünnep harmadik napja a Vota publica nevet viselte. A szöveg megfogalmazása bármennyire anakronisztikusan hangzik a maga korához

¹⁷⁹ OHME 2013, 48; JONKERS 1968; CONSTANTELOS 1970.

¹⁸⁰ Euripidész *Alkésztis* című drámáját mutatták be a drámai tetralógiában a szatírájáték helyén.

¹⁸¹ CONSTANTELOS 1970, 24.

képest, azonban megnevezi mindazokat a maszkokat, melyeket nagyjából ugyanebben a korban Nyugat-Európában ismertek: tud nőnek öltöző férfiakról, és tud maszkokról. Táncokról beszél, melyeket férfiak és nők a pogányok hamis isteneinek nevében adnak elő – bármit is jelentsen ez. A további források ismeretében a szatírmaszkok tűnnek a leglényegesebbnek, mivel ezeken alighanem valamilyen szörnymaszkot kell értenünk, amelyek állatbőrök használatával társulnak. A szatírnak öltözött színészeket ábrázoló császárkori szobrok, mozaikok bundás kezeslábast viselő férfiakat mutatnak.¹⁸² A *Dasios-actá*ból vagy a latin forrásokból ismert szörnnyjelmezekben egy klasszikus műveltségű klerikus könnyen ismerhette fel a pogány szatírpjátékok szereplőit. Az azonosításban aligha a gyakorlati tapasztalat vezethette őket, hiszen a műfaj rég halott volt, azonban a dionysosi körmenet, szatírokkal és bacchánsnőkkel, a császárkori képzőművészetnek is központi fontosságú témája maradt, a városi centrumokban még egy VII. századi kereszténynek is számos bacchanáliaábrázolással kellett szembesülnie.

Ám hogy jön ide a többi színházi maszk? Két szempontot is figyelembe kell vennünk. Az első, hogy Chorikios korábban idézett szövege egyértelműen állítja, hogy a császári udvarban, a VI. században színházi előadásokkal mulattak. Ez alapján valószínű, hogy a zsinati kánon sem csupán a népi színjátszás művelése ellen szólal fel. A másik szempont: lehetséges, hogy a görög nyelvű régió újévi ünnepségeinek jelmezes felvonulásain a drámai, narratív jelleg jobban érvényesült, mint nyugaton. Latin nyelvterületről csak jelmezes felvonulásról hallunk, dalok, pajzán dalok éneklésével egybekötve, de forrásaink nem látják színháznak. A Trullanum zsinati atyái számára az újévi látványosság nem felvonulás volt, hanem színház, s megfigyelésük egybevág az újkori tapasztalattal: a XIX–XX. századi újévi alakoskodás, *kalojeri* és egyéb neveken, cselekménnyel rendelkező dráma volt. Ezek az előadások Thrákia, Makedónia és a kontinentális Görögország területén dívtak, illetve részben a szigeteken, és a szörnymaszkok és más, a szürreális kellékek ellenére végső soron egy banális szerelmiháromszög-dráma köré épültek.¹⁸³ Talán nem alaptalan a feltételezés, hogy a trullói zsinaton a színházi jelleg hangsúlyozása azért erősebb, mint nyugaton, mert ez a színházi jelleg tényleg erősebb volt. Kimondottan állatnak öltözésről nincs szó, ezt görög forrásokban sem addig, sem később nem találjuk meg. Egyedi, hogy a szöveg nem csupán a férfiak női ruhába öltözését tiltja, hanem fordítva is. Ezt vélhetnénk jogászi pedantériának is, mivel az ókorból semmi hasonlót nem ismerünk, azonban nem zárhatjuk ki, hogy létező szokásra utal. Észak-görög területeken a XVIII. században még ismert volt egy, az újévitől eltérő alakoskodás, a „Babo napja”, melyen nők játszották a férfis szerepeket is.¹⁸⁴

A kánon kitér Dionysos „kultusz”-ára is. A leírtak, Dionysos nevének a pusztá ki mondása bizonyos hétköznapi munkák közben, strukturálisan analógok Bragai Márton már tárgyalt helyével, ott a nők a szövőszéknél Minerva nevét mondják ki. Nehéz megítélni, hogy létezett-e ennél még komolyabb kultusza a boristennek a VII. században. A középkori források Dionysos alakját a Brumalia ünnepéhez kötik, azonban a kánon a szüreti munkákra utal.

¹⁸² HAIGH 1907, 255–266.

¹⁸³ Bővebben lásd *A Kalendae utóélete* című 7. fejezetben.

¹⁸⁴ ANASTASSIADOU 1976.

6. Egy új ünnep kialakulása

A *Kalendae Ianuariae* léte különleges betekintést kínál egy ünnep évezredes fejlődés-történetébe. Története a római köztársaságkorban kezdődik, amikor a római újév március 1-jéről január 1-jére kerül át, s mondhatni, máig sem ér véget, hiszen hozzá kötődő szokások, terminusok a legújabb korig tovább éltek Európában. Éppen a tovább élő szokások bősége miatt nem érdemes tudományos eredményként kinyilvánítani, hogy a római újév túlélte a kereszténység megjelenését, mert egy ilyen állítás semmitmondóan nyilvánvaló lenne. Sokkal fontosabb a változások végigkövetése. Maga a *Kalendae* szó ismert szinte a teljes kelet-európai térségben, azonban a vele megjelölt szokások (kolindálás, kalanta stb.) általában nem az újévhez kapcsolódnak, hanem a karácsonyhoz. Az újév az ortodox egyházban Nagy Szent Vazul ünnepe lett, és bármennyire csábító a feltételezés, hogy a Basileios (szó szerint 'királyi') nevet viselő egyházatyja ünnepe nem véletlenül került erre a napra, semmi komoly okunk nincs azt feltételezni, hogy nem ezen a napon halt meg.¹

Az anyag tartalmi heterogenitása és a mélyreható változások felvetik a kérdést, vajon milyen határok között tekinthetünk egy ünnepet önmagával azonosnak. Vajon néhány formai analógia elég az azonosításhoz? Vagy szükséges igazolni a közös eredetet? S mi a teendő, ha fennáll a „genetikai” rokonság két ünnep között, miközben a név és az időpont megváltozott? A késő ókori újév nyilvánvaló módon magába olvasztotta a római Saturnalia elemeit, de kevésbé nyilvánvaló forrásokkal is számolhatunk, a kelta Samhaintól akár a babiloni újévig. A *Kalendae* utódai közé pedig változatos újkori szokásokat sorolhatunk be a bolondok ünnepétől a karácsonyi kolindálásig. A római „*Kalendae*” máig fennmaradt, de csak úgy, mint az egyszeri ember fejszéje, amit az ükapjától örökölt, csak a fejét meg néha a nyelét cserélték ki párszor időközben.

Igazság szerint a túlsúfolt téli ünnepkör kapcsán még a XXI. századi európai szokások kategorizálása sem egyértelmű, pedig itt a rendelkezésünkre álló forrásokatok száma gyakorlatilag a végtelenhez közelít. Egy bécsi multikulturális karácsonyi dekoráción egyetlen szánkóba ültették az ünnepi ajándékosztókat, egymás mellett

¹ Keleten az újév jellegzetes süteménye a vasilopita (βασιλοπιτα), mely a benne elrejtett tárgyak révén a jövő év eseményeinek megjósolására is alkalmas, s nevét elvileg Nagy Szent Vazulról, Basileiosról kapta, aki egyfajta újévi Mikulássá formálódott görög nyelvterületen. A sütemény neve azonban egyszerűen királýsüteményként is értelmezhető, ráadásul nyugaton is ismert, ahol megnevezése egyértelművé teszi, hogy a „király” köznév áll a név mögött (HASLUCK 1927, 165–167). Azonban a január 1-jét már Vazul testvére, Nyssai Szent Gergely mint bátyja emléknapiját említi (Nyssai Szt. Gergely, *In laudem fratris* PG 46, 788–789).

ült *Santa Claus*, *Mikulás*, *Christkindl*, *Gyed Maroz*, *Befana*, *Szent Luca* – csak hogy ezek a lények még csak nem is ugyanazon a napon érkeznek: az Osztrák–Magyar Monarchia Mikulása Szent Miklós napján látogatja meg a gyerekeket, a Gyed Maroz újévkor. Befana neve vízkeresztre utal, és annak előestéjén érkezik. A karácsony, mint az időszak legfontosabb ünnepe, valamiképp összefogni látszik őket, de kérdéses, hogy ez a kapcsolat mélyebb alapokon nyugszik-e, mint a bevásárlóközpontok azon törekvésén, hogy nagyjából ugyanazokat az ajándékokat és ünnepi dekorációkat árusítsák minden országban. A késő ókori és középkori anyagban fokozottan jelen van ugyanez a probléma, de hiányzik az egységes teológiai háttér, ami segítene elrendezni a forrásanyagot. Megtehetnénk, hogy egy kutatói kritériumrendszerrel és definíciókkal rendszert kényszerítünk a heterogén forrásanyagba, de ez olyan rendszer lenne, mely nem az anyagnak magának a sajátja. Amikor a *Kalendae* történetét vizsgáljuk, kutatásunknak e változások elemzésére kell fókuszálnia, néhány alapvető szempont mentén:

a) Az ünnephez kapcsolódó szokások folyamatosan változnak, új szokások jönnek divatba, régiek eltűnnek. A forrásanyag vizsgálata lehetővé teszi, hogy felvázoljuk, hogyan fejlődött, változott az ünnepség, hogy lokálisan vagy kronológiailag elkülönülő változatokat azonosítsunk.

b) Az új szokások keletkezhetnek spontán, a semmiből, azonban ekkor is köthetők valamely földrajzi területhez, vagy – ami talán még gyakoribb – átvétel útján jelennek meg. Itt különösen fontos kérdés, hogy mennyiben lehetséges egy-egy új elemet etnikumhoz kötni, a *Kalendae* szokásainak egy része ugyanis nyilvánvalóan nem görög vagy római eredetű.

c) Fontos az ünnepek kontextusának vizsgálata. Nem csupán a diakrón vizsgálatnál okoz problémát, hogy az ünnepek fejlődése nem rendezhető mechanikusan áttekinthető családfákba, egy történeti koron belül is számolnunk kell kölcsönhatásokkal.

E feladatok között talán a legkönnyebben elvégezhető az ünnep egyes elemeinek vizsgálata, mi honnan érkezett, s legfőképp mikor. A *Kalendae*hoz kapcsolódó szokások egy része régi, azaz már a császárkor első felében is jelen volt, más része viszont újnak tekinthető.

A köztársaságkori *Kalendae* tovább élő elemei

Principium anni

Ha számba vesszük a késő antik újév klasszikus római elemeit, a legelső és legfontosabb adottság maga a név és a nap újévi jellege. Mindkét evidensnek látszó tény számos problémát és kérdést vet fel. A név valójában nem ünnepnév, pusztán a nap megnevezése, a római naptárban minden hónap első napja *Kalendae*, s ez történetesen a januári *Kalendae*. Ez hasonló a mi *szilveszter* szavunkhoz, ami arra utal, hogy szilveszter napja történetesen *Szent Szilveszter* ünnepe is, ám Szilveszter-nap csak egy van a naptárban, *Kalendae* viszont tizenkettő volt.

A megnevezés tagadhatatlan előnye, hogy vallási szempontból semleges. Istennevet csak közvetetten tartalmaz, amennyiben a január Ianusról kapta a nevét, de Ianus a birodalom keleti felén ismeretlen istenség, és az újévi ünnepek menetében a ianusi jelleg nyomával is alig találkozunk. Csak egészen későn, a VI. században kezdik újra emlegetni az újév és a kétarcú isten kapcsolatát. A Konstantin utáni korban Caesarius az első, aki azt hozza fel az ünnep ellen, hogy a pogány Ianusnak volt szentelve. Keleten nagyjából ugyanebben a korban Lydosnál olvashatunk hasonlót, s ő az első, aki szerint Ianus istent megszemélyesítették az ünnepen. Mindez arra utal, hogy korszakunkban Ianus kapcsolódása az újévi ünnepekhez már régóta nem több halott régiségteni információnál.

A név vallási semlegessége Konstantin után az ünnep előnyére válhatott, hiszen legkevésbé sem egyértelmű, hogy miért kellene megtiltani a keresztények részvételét egy olyan ünnepen, amely nem egy pogány isten tiszteletére szerveződik. A megnevezés *Kalendae* fele a latinok számára a hó első napját jelenti, ebben a jelentésben a görögök *numénianak* fordítják, újholdnak, bár mindenki számára egyértelmű volt, hogy a Caesar-féle naptárreform óta a hónapok elseje nem esik egybe az újhold napjával. Az ünnepnévben a görögök is a *Kalendai* vagy *Kalandai* formát használják, mely számukra nem bírt az ünnepnévtől független jelentéssel, mivel saját naptáraik rendszere alapvetően különbözött a rómainál. Rómában Augustusnak tulajdonították azt a szólásmondást, hogy a görög *Kalendae* napján fizetni (*soluturus ad Kalendas Graecas*), ami a sohanapján, kiskedden megfelelője volt.² Mivel a görög nyelvterületen csak az ünnepnévként is funkcionáló *Kalendaekat* ismerték, ezért megtörténik, hogy ennek hatására a *numénia* szót újév jelentésben használják, Iulianus például így beszélhet a *Misopógón*ban a szírek *numéniajáról*, amikor az antiochiaiak saját naptárának őszi újévéről beszél.³

A név nemcsak hogy nem igazi ünnepnév, hanem hiányzik belőle az ünnep funkciójára vagy rítusaira való utalás is – az antik és a keresztény ünnepnevek egy jelentős csoportja is így képződik: húshagyókedd, *Equus October* (az októberi ló, a lóáldozatra utalva), *Anthestéria* („virágünnep” Athénban, mivel a hároméves gyerekeket virágkoszorúval a fejükön mutatták be a közösségnek). A *Kalendae Ianuariae* nem utal rá, hogy az újév ünnepe volna, és egyáltalán nem egyértelmű, hogy mindenki annak tekintette volna. Léteztek nem hivatalos, alternatív megnevezései is az ünnepnek, így nevezték *Kalendae Lucernariae*nek, ’mécseses *Kalendae*’-nak, a tipikus újévi ajándéknak számító agyagmécsesekről, vagy egyszerűen *Strena-ünnep*nek, de ezek a megnevezések ritkák.⁴

A kérdés azért fontos, mert nem szükségszerű, hogy egy közösség a január 1-jét újévként ünnepelje. A Római Birodalmon belül a lokális, városi naptárak megtartották érvényességüket és saját, akár évezredes hagyományait, az évezredek szöszérintve. Ezekben a hagyományos naptárakban szinte bármely évszak vagy hónap

² Suetonius, *Augustus* 87.

³ Iulianus, *Misopógón* 346. B.

⁴ DEUBNER–KRETSCHMER 1910.

lehetett valahol újévi hónap. A nyugati területek őshonos etnikumai esetében nagyon kevés az adat, még a kelták esetében is csak hipotetikusan vetődik fel egy esetleges őszi napfordulós évkezdet lehetősége a szigeti kelták analógiájára. A keleti területek kronológiai rendszereit jobban ismerjük. A babilóni újév és ünnepe, az Akitu tavasszal volt,⁵ a Seleukida Birodalom ezt és a makedón naptárat ötvözi, oly módon, hogy a kronológiai szisztéma megőrzi babiloni jellegét, de makedón hónapneveket használnak, az újév időpontja pedig őszre kerül át, és az első hónap a makedón nevű Dios lesz.⁶ A római kori Közel-Keleten és Kis-Ázsiában is szinte mindenütt marad ez az őszi évkezdet, mely eredetileg október 1-jére esett. A hónapoknak a latin hónapokkal való párosítása során egy hónapos csúszás történik, s végül a Dios hónapot így a latin novemberrel azonosítják.⁷

Ezek a naptári rendszerek és a hozzájuk kapcsolódó ünnepek a rómaiak érkezésekor már több évszázados, sőt évezredes hagyománnyal bírnak, s így nem valószínű, hogy a római naptár és annak újévi ünnepe mélyebb hatást gyakorolt rájuk. A kronológiai zavart fokozandó idézzük fel, hogy maguk a rómaiak is több újévet hoztak magukkal keletre. A naptárak első hónapja a január, és ekkor léptek hivatalba a konzulok, akik nevet adtak az évnek – mivel az iratok datálása részben a konzulok neve alapján történt, így a január 1-je újévi jellege a birodalom egész területén érezhető lehetett, a helyi hagyományoktól függetlenül. Egy ettől független rendszer volt az indictiók tizenöt éves ciklusa, melynek adózási vonatkozásai voltak. Ennek használata Hadrianus óta rendszeres, és még jóval a Római Birodalom bukása után is használatban marad. Az indictió év kezdete eredetileg szeptember 23., Augustus születésnapja, majd az egyszerűség kedvéért szeptember 1. Ez a helyzet talán ahhoz hasonlítható, ahogy a mi kultúránkban a január 1-jei újév mellett komoly gyakorlati jelentősége van szeptember 1-jének, az iskolaév kezdetének. Ez ugyan csak a lakosság iskolás részét és az ő családjaikat érinti közelről, azonban mivel a nyári szabadságolásokat és a kánikulát követi, ezért pszichológiailag mindenki más számára is a relatíve tétlen periódus utáni újakezdés dátuma. Ezért elvileg elképzelhetjük, hogy Antiochiában a Kalendae Ianuariae nem az újév napja volt, csupán egy Kalendai nevű ünnep, mely történetesen január/Audunaios hó 1-jére esett.

Görög nyelvű forrásaink, úgy tűnik, semmi különöset nem találtak benne, hogy ugyanannak az évnek több kezdete is legyen. Ennek a gondolkodásmódnak különö-

⁵ S. STERN 2012, 234. A ptolemaiiai Egyiptom naptári rendszerével itt nem foglalkozom, az egyiptomiak éve elviekben a Sirius héliakus felkelésével, július 18-án kezdődött, azonban, mivel tudatosan nem használták szökőévet, a naptár négyévenként egynapos csúszásba került a csillagászati újévhez képest, és csupán az 1461 éves Söthis-ciklus után került vissza természetes helyére. Bár a római Kalendae ikonográfiája és szokásai kétségtelenül tartalmaztak Egyiptomra, illetve az Isis-kultuszra vonatkozó referenciákat, maga az egyiptomi naptári rendszer nem gyakorolt kimutatható hatást.

⁶ S. STERN, 2012, 234–237; SAMUEL 1972, 174, 1. jegyzet.

⁷ S. STERN 2012, 257; SAMUEL 1972, 174: a római és a Seleukida-hónapok párosításai. Az érintett területeken a Seleukida-hónapneveket még a bizánci korban is használták. Bár ugyanazokat a makedón hónapneveket használták, ezeknek a római hónapnevekkel való megfeleltetésében regionálisan komoly eltérések figyelhetők meg.

sen jó példáját adja Ióannés Lydos, aki a *Hónapokról* című munkájában a római naptár időbeli változásait úgy írja le, mint párhuzamosan létező rendszereket. Mint mondja, a rómaiak megkülönböztették a szakrális, a katonai és a polgári újévet. A szakrális vagy papi újév lett volna a január 1., a katonai a március 1., mivel a katonai műveletek időszaka az ókorban márciustól októberig tartott, és végül a polgári újév a szeptember 1.⁸ Bár nem mondja ki, de ez az indictiók alapján számolt év kezdete. Meglehet, hogy amit Lydos leír, semmi egyéb, mint egy régiségbúvár spekulációja, azonban azt se felejtjük el, hogy a Közel-Keleten a többszörös újév gondolatának mély gyökerei voltak. A babiloni naptárban a legfontosabb újévi dátum a tavaszi Akitu volt, azonban megfigyelhető, hogy valamilyen értelemben ősszel is volt egy újév.⁹ Ez a sumér korig vezethető vissza, és az árpa vetéséhez, illetve aratásához kapcsolódik. Vannak nyomai, hogy az Akitut a seleukida korban is megünnepezték,¹⁰ s valamilyen formában talán még a római uralom alatt álló Emesában is létezett.¹¹ Az Akitu központi rítusai az Enuma elish kozmogónikus mítosz előadásához kapcsolódik, melynek (akkád és sumér) nyelvű változatait is ismerjük. Damaskios (480–550) újplatonista filozófus, az athéni akadémia utolsó vezetője, *Aporiai kai lyseis peri tón prótón archón* (*Az első principiumokkal kapcsolatos problémák és megoldások*) című írásában megjelenik a babiloni teremtmismítosz egy reminiszcenciája, a szöveg tartalma még ekkor is ismert lehetett. A palmyrai Bál-templom ikonográfiai jegyeinek kapcsán a kutatásban több alkalommal felvetődött, hogy az Enuma elish direkt ismeretéről tanúskodnak.¹² Ebben a kulturális miliőben valószínűleg semmi meglepőt sem találtak az emberek a többszörös újév gondolatában. A Misna szerint négy újév létezik.¹³ Ilyen gondolkodásmód mellett az újév nem annyira elindítja, mint inkább tagolja az évet. Két vonása van a Kalendaenak, mely az ünneplők számára az újévi karaktert érzékelhetővé tette. Az első a konzulok hivatalba lépése. Iustinianus az, aki végül megszünteti a konzulok nevével történő datálást magával a hivatallal együtt 541/542-ben. Beiktatásuk ugyan csak Róma, majd Konstantinápoly lakosai számára jelentett látványosságot, de a távoli provinciák lakói is tisztában voltak jelentőségével. Asterios beszédét éppen erre hegyezi ki, és kétségre vonja a konzuli hivatal jelentőségét. Libanios és Lydos is megemlíti a konzulokat.

A másik jellegzetesség az előjelek figyelése, melyek a következő év egészére adnak jóslatokat. A források tanúbizonysága itt következtetlen, s sokszor megmagyarázhatatlan. Libanios nem nevezi újévnek a Kalendaet, és nem tud auspiciumokról sem, bár egy olyan szokást említ, amit máshol auspiciumnak tartottak, az ajtók babérral koszorúzását. Aranyzajú Szent János, aki nagyjából kortárs és ugyanolyan tősgyökeres antiochiai, mint Libanios, tud az előjelek megfigyeléséről. Az ünnepről nagyon

⁸ Lydos, *De mensibus* III. 22.

⁹ S. STERN 2012, 237.

¹⁰ SHERWIN-WHITE 1983.

¹¹ GELLER 1997: A Heliogabalus által Rómában is bevezetett emesai Nap-ünnep a nyári napfordulóhoz kapcsolódott, de valószínűleg a babilóni Akitu átértelmezéséből alakult ki.

¹² FISHBANE 2003, 113. 5. jegyzet szakirodalommal.

¹³ S. STERN 2012, 238. A Kalendae Ianuariae a zsidó forrásokban: GRAF 2002; GRAF 2015, 66–72; STÖKL 2009, 491.

részletes leírást adó Asterios nem tud auspiciumokról. Ha ekkorka anyag vizsgálható egyáltalán statisztikailag, az egyszerű számolás azt mutatja, hogy a latin források gyakrabban ítélik el az előjelek megfigyelését, mint a keletiek, amely tény aligha független attól, hogy a latin nyelvterületen a római naptár tekintélye nagyobb volt, használata elterjedtebb, mint keleten, azonban keleten sem ismeretlen az előjelek megfigyelése.

A nyugati források több alkalommal nevezik a napot kifejezetten *principium anni*-nak, az év kezdetének, és az újév elleni szélmalomharcukban az egyházi szerzők elmennek odáig, hogy ezt a tény is kétségbe vonják. Aránylag közismert tény, hogy a középkorban az újévet karácsonytól számították, ez az egyik ok, amiért nem tudjuk, hogy Szent István királyt 1000 vagy 1001 karácsonján koronázták. Angliában egészen a gregorián naptárreform átvételéig használtak március 25-ével kezdődő naptárakat is. Az, hogy a Iulianus-naptárban sziklaszilárdan vésett január 1-jei évkezdet a középkorban így elhomályosult, annak egyik oka az egyház harca lehet a szilveszteri mulatságok ellen. Pseudo-Turini Maximusnál és Bragai Mártonnál már találkozhattunk olyan érvekkel, melyek az újév újév voltát tagadják. Az egyik szöveg bizonyosan, a másik valószínűleg a Nyugatrómai Birodalom bukása után keletkezett szöveg, s talán nem véletlen, hogy az újév időpontját csak ott és akkor kérdőjelezzik meg, mikor már kikerültek a Római Birodalom fennhatósága alól. Semmilyen jel nem utal rá, hogy amíg a Római Birodalom állt – akár keleten, akár nyugaton –, az állam bármi módon kiállt volna az egyház Kalendae-ellenes küzdelme mellett, az állam számára pedig a január 1. hivatalos ünnepnap volt.

Strena és a zöld ág – előjelek

A *strena* szokása, pontosabban maga a szó az újévi ünnepciklus leghosszabb életű elemének tekinthető. Bár a szó a császárkor előtti szövegekben nagyon ritka, még sincs okunk kétségbe vonni az ókoriak véleményét, miszerint a *strena* már akkor is az újévhez tartozott, mikor az még március 1-jére esett.¹⁴ Az idővonal másik végén azt látjuk, hogy a szó *étrenne* formában tovább él a francia nyelvben, és még a XIV. századi francia királyi udvarban is strenát ajándékoznak egymásnak – igaz, ebben az esetben talán inkább az ókor iránti érdeklődés jegyében újraélesztett tradícióról van szó.¹⁵

A szó használata állandó, azonban nem állandó a jelentése. Eredeti jelentésére a fő tanú Symmachus (345–402), aki szerint „A márciusi *strena* szokása csaknem a város születése óta létezett Tatiusz királynak köszönhetően, aki Strenia istennő szent ligetéből (lucus) termő fa ágait kapta meg az új év első auspiciumaként.”¹⁶ Bár Symmachus kései szerző, a kutatás nem látott rá okot, hogy az adat hitelességét kétségbe vonja.¹⁷

¹⁴ DEUBNER–KRETSCHMER 1910.

¹⁵ BUETTNER 2001 a VI. Károly uralkodásának korából (1380–1422) fennmaradt *strenákat* vizsgálja. Ő a szokást inkább *revivah*-nek tekinti (BUETTNER 2001, 600).

¹⁶ Symmachus, *Relationes* 15. 1. „ab exortu paene urbis Martiae strenarum usus adolevit auctore Tatio rege, qui verbenas felices arboris ex lucu Streniae anni novi auspices primus accepit”. Az etimológiához lásd DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 35; HERES 1972, 183–184.

¹⁷ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 35; HERES 1972, 183–184.

Természetesen az obskúrus Strenia istennő kapta a nevét a strenáról, és nem fordítva. Amikor az év kezdete január 1-jére került át, a strena-adás szokása is, csupán néhány, a szakrális jog által erősen kötött helyzetben maradt meg márciusban: a rex sacrorum és a flamen-papok házáat, valamint a régi Curiát és a Vesta-templomot díszítő babérkoszorúkat továbbra is március 1-jén cserélték újra.¹⁸ A *strena* eredetileg tehát egy zöldellő ág volt, csak később lett az újévi ajándékok megnevezése. A császárkori szövegekben és azután is már kizárólag csak az ajándékokra használják, gyakran említik a házakat díszítő babér- vagy más örökzöld ágakat is, azonban ezeket sosem nevezik *strenának*.

A *strena* szó nem ajándékot jelentett, vagy ágat, hanem bármilyen tárgyat, amit a jó előjel kedvéért adtak vagy vettek. Festus definíciója szerint: „strenam vocamus quae datur die religioso ominis boni gratia”: „strenának hívjuk (azokat a dolgokat), melyeket vallási jelentőségű napon a jó ómen kedvéért adnak”.¹⁹ Ezt erősítik meg az ismert görög meghatározások is, Ióannés Lydos *euarchismos*-nak fordítja a strena szót, azaz „jó kezdet” vagy „jó kezdetűség”.²⁰ Elvileg ez más időszakokra is vonatkozhatna, de gyakorlatban a *strenáról* csak és kizárólag az újév kapcsán hallunk, annyira, hogy a *strena* szó akár helyettesítheti is a Kalendae megnevezést.²¹

A *strenák* fejlődéstörténetének érdekessége, hogy nem látjuk az átmeneti fázisokat. A szó köztársaságkori szerzőknél egyszer fordul elő,²² és amikor a császárkorban gyakoribbá válik, sohasem az előjelként szedett ágakra használják, hanem az ajándékokra, s ezen belül is, amint azt Deubner kimutatta, a Kalendaen ajándékozott pénzermékre, tehát az újévi ajándékokat sem nevezik *strenának*, csak az ajándék pénzermét.²³ A szó eredetét tárgyaló régiségtani szövegek azonban továbbra is úgy tudják, hogy az eredeti *strena* lombos ág volt.²⁴ Ugyanilyen tisztázatlan, hogy mikor és hogyan válik elterjedté a keleti provinciákban.²⁵

¹⁸ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 42; Ovidius, *Fasti* III. 13; Macrobius, *Saturnalia* I. 12. 6.

¹⁹ Festus 410.

²⁰ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 39. Lydos, *De mensibus* IV. 4. Valószínűleg Lydostól függetlenül fordul elő már Athénaiosnál (Athénaios III. 97d.) az *euarchismos* fordítás.

²¹ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 34; Augustinus *Sermo* 198. 2. PL 38, 1025. „acturus es celebrationem strenarum sicut paganus”.

²² DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 40; Plautus, *Stichus* 461, 673.

²³ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 33. Például Symmachus, *Relationes* 15. „sollemes paterae cum quinis solidis és auro ducta munuscula”. Az ajándékoktól elkülönülő strena Tertullianusnál, *De idolatria* 14. (PG 1, 661–706): munera et strenae: ajándékok és strenák. Ritka esetekben özszemosódhat a strena és az újévi ajándék, de ennek speciális oka van, így például Szent Jeromosnál (*in Epistulam ad Ephesinos* PL 26, 540b) megfeddi a klerikusokat, akik bár jámborak, de fiaikat világi módon tanítják, és engedik, hogy akár egyházi javakat is világi célokra szórjanak szét. Itt írja: „kalendarium strenam, et Saturnalitium sportulam et Minervale munus”, ahol tisztán retorikai okokból a három nagy ajándékozással járó ünnep ajándékait három főnévvel nevezi meg.

²⁴ Az említett Lydos-hely (*De mensibus* IV. 4) explicit módon állítja, hogy a régi *strena* (babérlevél) helyébe lépett az aranypénz.

²⁵ BLECH 1982: félezer oldalas monográfiát írt a görög koszorúról, de nem említi a strenát vagy azzal analóg szokást, miközben Libanios és Aranyaszájú Szent János Antiochiájában a kapuk megkoszorúzása már evidencia.

A köznyelv a *strena* szót az előjelek egy formájaként értelmezte, és megkülönböztette a tulajdonképpeni ajándékoktól (*munera*). Az előjelnek jelképes értékűnek kellene lennie, például a Ianus képével díszített as-érme, azonban Ovidius már a császárkor elején érzékeli, hogy elvárassá vált a komoly értéket képviselő pénzek ajándékozása. Ez a fejlemény elvileg könnyen vezethetett volna ahhoz, hogy a *strena* és a tulajdonképpeni ajándék összemosódik, azonban ez nem történt meg, a források szerint még a VI. században is teljesen egyértelmű volt a *strena* ómenjellege, ellentétben az ajándékokkal.

Az ág, a szent ligetből, templomból származó zöld ágak használata a *strena* jelenségen túl is adatolt, Deubner attikai párhuzamokat gyűjtött, ahol a *hygieia* szót használták a szentélyből kivitt, megszentelt tárgyakra, ami például egy ág is lehetett.²⁶ Egyes kultushelyeken hasonló szokások a császárkor derekán is élő gyakorlatként folytak.²⁷ A Kalendaen használt ág elsősorban, bár nem kötelezően, babérág lehetett. Ez díszítette bizonyos templomok kapuját (lásd fentebb), erről beszél Libanios az antiochiai Kalendae leírásában, csakúgy, mint korábban Tertullianus,²⁸ Lydos a babérleveleket említi tipikus, ősi kalendaei ajándékként.²⁹ A növény fajtája, úgy tűnik, nem volt kötött, a lényeg az volt, hogy zöldelljen, erre a célra a babérnál kevés alkalmasabb növény volt ismert a korban. A késő ókori forrásokban semmilyen jel nem utal rá, hogy az ajtókat díszítő zöld ágat ajándékozták volna, inkább úgy tűnik, ki-ki a saját maga számára szedte vagy vásárolta őket.

Az előjelként adományozott pénzt és annak átadását Libanios tárgyalja legrészletesebben, leírása mutatja, hogy ez még az ő korában is erősen ritualizált ceremónia volt. A többi újévhez kötődő előjel nagy változatosságot mutat. Érdekes az újévi lakomák és munkaszünet auspiciumként értelmezése, hiszen a császárkor elején éppen azért dolgoztak újév napján, hogy az év egésze szorgalmasan teljen, néhány évszázaddal később viszont éppen azért nem dolgoznak, hogy egész évben hasonló örömeknek örvendjenek. Mintha az idők során az újévi babonák számának bővülése volna a tendencia, az eddig tárgyalt szövegek között csak néhány speciális újévi babonát találunk, azokat is a legkéseibb adatok között, ezek száma a középkori anyagban sokkal nagyobb lesz. Meglehet, a hiány csak látencia, mert azok a babonák, amelyeket ismerünk, általában mind görög, mind latin nyelvterületen megjelennek előbb vagy utóbb. Ilyen a tűz kiadásának tilalma: a családok újév napján semmit nem hajlandók kiadni a házból, legkiváltképp pedig a tüzet, noha ezzel semmit nem vesztenének. A latin nyelvterületen Caesarius említi ezt a babonát először, a görögöknél a XIV. században Ióséphos Bryennios.³⁰ Ióannés Lydos azt állítja, hogy különös jelentőséggel bírt, hogy a hét mely napjára esett az újév – a latin nyelvű szerzők nem mondanak ilyet, de talán nem véletlen, hogy a Kalendaek elleni szentbeszédekben kezdik osto-

²⁶ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 37.

²⁷ DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 37.

²⁸ Babérrel koszorúzott kapuk: *ianua laureata*, in Tertullianus, *Ad uxorem* 2. 6.

²⁹ Lydos, *De mensibus* IV. 4; DEUBNER–KRETSCHMER 1910, 41.

³⁰ Szövegét lásd a Függelékben.

rozni a hét napjaihoz fűződő babonákat. Bragai Márton ítéli el először az asztal újévi feldíszítését – csak sokkal későbbi források teszik egyértelművé, hogy ezeket az asztalokat a sorsistennőknek terítették meg.

Új elemek, amelyek nem vezethetők le a régi Kalendaeból

A Kalendae kialakulásának kérdése első pillantásra könnyen átlátható és megoldható problémának ígérkezik: a késő antik Kalendae őse a kora antik Kalendae, mindkettő számos forrásból ismert, jól dokumentált vallási jelenség. Az ősi, római maghoz további elemek kapcsolódtak, így például egy álarcos-jelmezes felvonulás, a kutató feladata csupán annyi, hogy ezekre az innovációkra magyarázatot találjon. Ezek a „csupán” feladatok azonban mind súlyos vitákat váltottak ki: honnan jönnek a maszkok? Kelta hatás? Vagy éppen Isis ünnepeiről kölcsönözték őket? Mit kezdjünk a *Dasios-acta* bizarr állításával? A szöveg nyilvánvalóan fontos, de vajon igazak-e a benne leírtak? S ha igen, milyen értelemben igazak? A vizsgálatot nehezíti, hogy a nagy mennyiségű forrásadat megmutatja a téli ünnepkör egy olyan tulajdonságát, mely aligha kell hogy meglepetést okozzon: a nagy idő- és térbeli variabilitást. Ez a változékonyság egy másik problémát is felfed: a továbbélés kutatása a vallási jelenségek konzervativizmusára épít, korszakunk forrásai viszont éppen a gyors változásokról tanúskodnak. A Kalendae késő antik megünneplésében a legkarakterisztikusabb elem az erős közösségi jelleg, mely legegértelműbben az ünnepi felvonulásban manifesztálódik, ami azonban újítás.

A mellékelt táblázat a IV–VIII. századi források adatait rendszerezi időrendben, illetve földrajzi csoportosításban. Minden helyi forrás egy a maga nemében egyedi ünnepet mutat be, ugyanakkor nem találunk olyan elemet, melynek az esetében teljesen biztosak lehetünk, hogy mindvégig csak egyes régiókra volt jellemző. Bár az állatmaszkok Nyugat-Európában tipikusak, de keleten is hallunk állati bőrből, szőrméből készített jelmezekről. A Caesarius által leírt felvonulás az V–VI. századi Galliában sok ponton hasonlít ahhoz, amit Asterios látott 400 körül Kis-Ázsiában. Azonban ha a tér- és időbeli változásokat együtt vizsgáljuk, kirajzolódni látszik valamiféle rendszer. A legkorábbi, IV. századi forrásokban még egyértelműen elválasztható két regionális alaptípus.

1. Az első Nyugat-Európához köthető, annak is bizonyos területeihez. Itt a központi elem az állatjelmezekben történő felvonulás, annyira, hogy forrásaink hosszú időn keresztül mást nem is említenek. Ezek az állatjelmezek nem egyszerűen állati bőrből készülnek, hanem konkrét, létező s egészen hétköznapi vad- és háziállatokat utánoznak: szarvast, őzet, szarvasmarhát, kecskét vagy bárányt. Az első említések aránylag koraiak: Pacianus valamikor a IV. század közepén egy teljes vitairatot szentelt a jelenségnek. A szarvas említése jól lokalizálható: az Ibériai-félsziget, Gallia, Észak-Itália. Ez a terület egyértelműen egy etnikumra utal, hiszen az érintett területek mindegyikén számolhatunk kelta szubsztrátumhatással, sőt, akár élő kelta hagyományokkal is. Bár a kutatásban nagyon korán megjelent ez a felismerés,³¹ a kontinentális kelta vallásra

³¹ NILSSON 1916, 75–77; SCHNEIDER 1920/21, 91; ARBESMANN 1979; GRIEG 2017.

	idő	hely	gúny	állatok, maszk
Ovidius	I. sz. eleje	Róma		
Iulianus	363	Antiochia	pamflet, paródia?	
Pacianus	IV. sz. közepe	Barcelona		szarvas(ka)
Ambrus	340–397	Milano		szarvaska
Ioannes Chrysostomos	IV. sz. vége	Antiochia	komédia, gúny	
Libanius	IV. sz. vége	Antiochia	Iulianus-affér	
Asterios	400	Amasea	magánszemélyek inzultálása	női ruha, testőrök
Jeromos	347–420	Alexandria		
Petrus Chrysologus	V. sz. 1. fele	Ravenna	világ, törvény kigúnyolása	háziállatok
Turini Maximus	V. sz. eleje	Torino		
Antiochiai Izsák	V. sz. közepe	Antiochia		
Chorikios	V–VI sz. fordulója	Konstantinápoly		
Arles-i Caesarius	VI. sz. 1. fele	Arles		szörnyek, női ruha, őz, szarvas, borjú
Pseudo-Maximus	?	?		női ruha, házi- és vadállatok, szörnyek
Vita Hilari	540 előtt			szarvas
Dasius-acta	IV. + V–VI. sz.	Durostorum		kecskebőr, szörny
Bragai Márton	VI. sz.	Braga		
Ióánnész Lydos	VI. sz. 1. fele	Philadelphia, Konstantinápoly	konzulok kigúnyolása	
Isidorus	560–636	Hispania		szörnyek, női ruha
Trullói zsinat	681			női ruha, színházi maszkok
Bonifác és Zakariás pápa	675–754	Róma		
De Caerimoniis	X. sz. + V. sz.			állatbőrök
Atto	X. sz.	Vercelli		
Burchard	X. sz.	Worms		szarvas és borjú
Balsamón	XII. sz.	Konstantinápoly		szatír/komikus maszkok, egyházi habitus, jelmezek, női ruha
Ióánnész Tzetzés	XII. sz.	Bizánc		
Polyptychus (Cornomannia+ Kalendae)	XII. sz.	Róma		
penitentiariumok	700–1000			szarvas, borjú

istenek	kéregetés	szervezők, lebonyolítók	strena, ajándék	zöld ág	előjelek
			strena: pénz		igen
		„nép”			
	zenészek		ajándék	kapukon	igen
		bulé, cirkusz	strena, ajándék	kapukon	
	felnőttek és gyerekek	katonák, színházaiak	strena, ajándék		
					asztal
istenek szörny- alakban			strena, ajándék		
				zöld ág	előjelek mezőn
	zenészek				
		színházi elő- adások császári udvarban			
istenek?			strena		tűz kiadása, asztalka, napok
					előjelek
Saturnus		katonák			
				babér	asztalka
Ianus/ Saturnus				babér	hét napjai
		parasztok			előjelek
	körtáncok				asztalka, tűz kiadása
	„gót tánc”	cirkuszi pártok, katonák			
			ajándék		tilos kiadni bármit
					asztalka, munkatabuk, párkák
		klerikusok			
	kéregető papok, énekért	papok, csavargók			
	házak megáldása, sütemény, gyerekek fegyvertánca	plébániák		babér a tűzhelyre, olajág	
			strena		

vonatkozó forráshiány korlátozza a lehetőségeinket. Mivel egy, a kontinensen is ismert kelta isten, Cernunnos neve a szarvas szóból etimologizálható, s mivel ábrázolásokról is ismert egy agancsot viselő férfiistenség alakja, ezért rendszerint vele hozzák kapcsolatba az újévi szarvasjelmezeket.

2. A Római Birodalom keleti területén is felismerhető egy közös típus. Itt azonban nem egy külsődleges elem biztosítja a kapcsolatot, hanem a cél: közös funkcionális elem a gúny, a csúfolódás. Ha vizsgálatunk fókuszába ezt helyezzük, és minden egyéb rituális elemet – az istenmaszkokat, a női ruhák viselését, sőt akár a félig-hipotetikus „pümködi király”-választást is – ennek a fényében vizsgáljuk, akkor valamiféle egységes koncepciót ismerhetünk fel a különböző szokások között. Míg nyugaton a szarvas központi szerepe egyértelmű, a keleti források esetében állításom talán előzetes magyarázatot igényel.

Az első források, melyek arra utalnak, hogy a birodalom keleti felén az újévi ünnepek terjedőben vannak, és sajátosan új színezetet kapnak, a IV. század közepe táján keletkeztek. Iulianus császár műve, a *Misopógón* ('Szakállgyűlölő') az antiochiai újévhez kapcsolódik, a mű a császár reakciója volt arra, hogy Antiochia népe nyilvánosan kigúnyolta. A császár művében kimondja, hogy valamiféle szokás vagy törvény akadályozza meg, hogy súlyosabb elégtételt vegyen a gúnyolódókon.³² Ez a fenyegetés egyértelművé teszi, hogy 360 táján a szokás már eléggé rögzült ahhoz, hogy megkösse a sértődött uralkodó kezét, illetve a közönség számára érthetővé tette azt az irodalmi módot is, ahogy a császár reagált: maga is egy gúnyirattal, melyben paradox módon saját magát gúnyolja ki.

Libanios az újévről írt beszédeiben egyetlen szóval sem utal rá, hogy az ünnepen rutinszerűen kigúnyolták az állam vezetőit, azonban más műveiben kiderül, hogy tudott a Iulianus-afférről.³³ Kortársa, Aranyszájú Szent János ugyan alig árul el valamit az újévi szokásokról, de azt egyértelművé teszi, hogy a csúfolódás szokásban volt, s valamiféle komédiáról is beszél.³⁴ A görög nyelvben a komédia vagy a cirkusz szót nem használták átvitt értelemben, ahogy magyarul tesszük, ha valamit komédiának nevez, annak ténylegesen színjátékot kell jelentenie, még ha a színházon kívül is: előadást, ahol emberek szerepet játszanak. Asterios szintén állítja, hogy az ünnep részét képezi az államrend és az állam vezetőinek kicsúfolása, bár nem tisztázza világosan, hogy ennek tere csak a katonák által tartott szekeres felvonulás, melynek résztvevői jelmezt viseltek, vagy esetleg ezenkívül volt más esemény is, melyen fontos személyeket figuráltak ki. Az utolsó, aki a szokásról említést tesz, Ióannés Lydos, aki már múlt időben beszél róla. Állítása szerint a rómaiaknak szokása volt a hivatalba lépő konzulok kicsúfolása, s ezt nem „szavakkal” tették, azaz nem például gúnyverseket kántálva, vagy otrombán szidalmazva őket, hanem ehelyett „schémákkal”, ami ebben a kontextusban csak jelmezt jelenthet. Ezután keleten többé nem hallunk róla, hogy az állam

³² Iulianus, *Misopógón* 337. „ἐμοὶ δὲ ἀπαγορεύει μὲν ὁ νόμος ἐπ'ὀνόματος αἰτιάσθαι τοὺς ἀδικομένους...”

³³ GLEASON 1986; Libanios, *Oratio* I. 129.

³⁴ PG 48, 954.

vezetőit gúnyolnák ki újévkor, a nyílt színi komikus előadások azonban megmaradnak, a Trullanum 62. kánonja ilyenekről beszél. Nyugaton sokkal ritkábban hallunk róla, hogy az újévi ünnepek ilyen direkt módon ingatnák meg az állam pilléreit, egyedül Petrus Chrysologusnál hangzik el ez a vád. Ő viszont, ami aligha véletlen, a nyugati császárváros, Ravenna püspöke volt.

A kelta forma: cervulum facere

A két fő változat közül vizsgáljuk meg először a jobban körülhatárolható nyugati típust. Az eddig bemutatott források közül hatban találtunk említést állatmaszkokról, állatjelmezekről, Pacianus Barcelonában a *cervus* ('szarvas') és *cervulus* ('szarvasocska') formákat használja a *cervulum facere* kifejezés részeként. Ambrus Milánóban *cervus*ról beszél az *adlusit* ige társaságában. Petrus Chrysologus Ravennában sokkal általánosabb szavakat használ: *pecudes* ('kecske' vagy 'bárány'), *bestiae* ('állatok'), *iumenta* ('igavonó állatok'). Arles-i Caesarius egybefoglalja az eddigieket: *annicula* ('egy éves üsző'), *cervulus* ('szarvaska'), *fera* ('vadállatok'), *pecudes* ('kecske', 'bárány'), *bestiae* ('állatok'), *caprea* ('őz'). Az auxerre-i zsinat kánonjában olvasható *vetulo* a klasszikus latin *vitulus*-ból származik, és 'borjú'-t jelent.

Pacianus	Barcelona	<i>cervulus</i> , <i>cervus</i> <i>cervulum facere</i>
Ambrosius	Milano	<i>cervulus</i> (<i>adlusit</i>)
Petrus Chrysologus	Ravenna	<i>pecudes</i> , <i>bestiae</i> , <i>iumenta</i>
Caesarius	Arles	<i>annicula</i> vel <i>cervulus</i> (<i>cervulum facere</i>), <i>fera</i> , <i>pecudes</i> , <i>bestiae</i> , <i>caprea</i>
Vita Hilarii	Mende, (Délkelet-Franciaország)	<i>cervus</i>
auxerre-i zsinat	Auxerre	<i>vetolo</i> , <i>cervolo</i>

Ez csupán hat szöveg, azonban ha a későbbi, középkori szöveghelyeket is hozzáadjuk, melyekről a Kalendae középkori utóélete kapcsán fogok beszélni, a források száma további két tucattal növekszik. Ez utóbbiak szóhasználata sokkal sematikusabb lett, két állatmaszkot emelnek ki az auxerre-i zsinat szövegét követve: a *cervulus* és *vetulo* különböző alakváltozatait.

A listán szereplő főnevek közül egy van, melynek értelmezése komolyabb problémákat vet fel, ez pedig az *annicula*. Arbesmann a különböző kéziratok *anula*, *agnicula*, *annicula* olvasatait sorolja fel, melyeket a régebbi kiadók gyakran *hinniculára* vagy *iuvencára* javítottak.³⁵ Hasonlóképpen a szövegkiadások *vetolo* szava helyén a kéziratokban *vecolo*, *vetola*, *vecola*, *vaecola* is olvasható, melyeket egy *vitula* ('üsző') alakból

³⁵ ARBESMANN 1979, 93.

vezetnek le.³⁶ A probléma az, hogy az *annicula* és a *vitula* formák háziállatok megnevezései volnának, azonban ha az eredeti forma *anicula*, illetve *vetula* lett volna, ezek már 'öregasszony'-t jelentenének. A régi rómaiak márciusi újévi ünnepségei pedig együtt jártak egy Anna Perenna nevű, öregasszonyként elképzelt istennő köszöntésével, aki az újévet személyesítette meg. A kutatás megosztott az értelmezésben.³⁷ Minden érvet figyelembe véve sokkal valószínűbbnek látszik Arbesmann és Nilsson érvelése,³⁸ akik az *anniculát* az egyéves borjú megnevezéseként értelmezik, illetve a *vetulát vitulaként*, tehát mindkettő állat. A két problematikus maszk megnevezése mindig egy másik *állattal* párba állítva szerepel, Arles-i Caesarius *portentumnak* nevezi, ami ebben a kontextusban csak szörnyet, szörnyszülöttet jelenthet, ami egy öregasszonyra kevésbé illő megnevezés.³⁹

Földrajzilag az állatmaszkok előfordulásai egy jól körülhatárolható régióhoz köthetők: Észak-Itália (Ravenna, Torino), Gallia, Hispania északi része. A nagyszámú középkori adat szintén frank területekről ered a VII.-tól egészen a X. századig terjedő időszakból. Ez a régió romanizálódott kelta terület, így adja magát a feltételezés, hogy a szarvasmaszkos újévi felvonulás a kelta vallásból ered. Mikor Nilsson száz évvel ezelőtt elkészítette monumentális tanulmányát a karácsony előtörténetéről, már komoly szakirodalomra tudott hivatkozni, mely a szarvasjelmez kelta eredetét állította.⁴⁰ A jelenség csak a kontinensről adatolt,⁴¹ ám ez a tény nem szól a kelta eredeztetés ellen, Gallia és a Brit-szigetek vallása között más feltűnő különbségek is ismertek.⁴² MacCullough hoz olyan ír adatokat, miszerint a Samhain újévi ünnepein férfiak a fejükön ha nem is szarvas-, de lófejet viselve ugráltak át tüzek felett.⁴³

Mivel a források többsége kései, felvethető egy esetleges germán hatás is, ezt Arbesmann Pacianus korai datálása alapján zárja ki, az ő korában germán hatással bizonyosan nem kell számolnunk.⁴⁴ Nehezebb kérdés, hogy milyen viszonyban állt a nyugati szarvasjelmez a Balkán állatbőrös kosztümjeivel. Arbesmann szerint a szokás ismeretlen keleten, és az ennek ellenkezőjére utaló forrásokat, a *Dasios-actát* és a

³⁶ ARBESMANN 1979, 94.

³⁷ Öregasszonyként értelmezi ROHLFS 1948–49; Graf öregasszonyként fordítja, de a latin szövegben megtartja az *annicula* formát (GRAF 2012, 181).

³⁸ ARBESMANN 1979, 106–111; NILSSON 1916, 77–78.

³⁹ Caesarius, *Sermo* 153. 2. „cervulum, sive anniculam, aut alia quaelibet portenta”. Természetesen a szarvas vagy az üsző sem *portentum* önmagában, viszont egy állatnak öltözött ember már furcsa, felemás lény lesz, a szarvassal szemben általában ez a kritika tárgya. A férfiak nőnek öltözését egyszerűen perverzióknak minősítik az egyházatyák.

⁴⁰ NILSSON 1916, 75–77; ARNOLD 1894, 174; SCHNEIDER 1920/1921, 91. Újabbán szakirodalom: ARBESMANN 1979, 116–119; GRIEG 2017.

⁴¹ ARBESMANN 1979, 95. Arbesmann hangsúlyozza, hogy annak ellenére, hogy a szokás említése előfordul néhány olyan penitenciáskönyvben, melyeket egy időben a szigetekhez kötöttek, azonban mindegyik esetben bebizonyosodott, hogy a kontinensen keletkeztek.

⁴² Például Epona lovas istennő népszerű galliai kultusza a britek között ismeretlen volt a római hódítás előtt.

⁴³ MACCULLOCH 1912; HADERLEIN 1992, 7.

⁴⁴ ARBESMANN 1979, 116; vö. még PONS-SANZ 2006, 634; NILSSON 1916, 77; MESLIN 1970, 87–89.

Trullanum 62. kánonját nem veszi figyelembe.⁴⁵ Nilsson foglalkozik mindkét hellyel, kiegészítve Theodóros Balsamón kommentárjaival, de a balkáni szokást elkülöníti a nyugatitól.⁴⁶ Érvei a következők: fontosnak tartja, hogy a görög források által bemutatott szokás ma is létezik, és egyértelműen különbözõnek látszik attól, amit a források *cervulum facerének* neveznek. A résztvevők kecskebőr ruhákat viselnek, és a szokás végső soron Dionysos kultuszából származik. Ezek az érvek nem gyengék, de perdöntőnek sem nevezhetők. Carlo Ginzburg a görög adatokat nem választja el a nyugatiaktól, és egységes szokásként kezeli az állatbőrökbe öltözködést.⁴⁷

Úgy gondolom, hogy keleten és nyugaton két, többé-kevésbé elkülöníthető szokásról van szó. Emellett szól, hogy a nyugati forrásokban a jelmezekkel egyértelműen megismerhetők bizonyos állatok, míg a velük egykorú, keleti források csakis bizonyos állat bőréből készült ruháról beszélnek, és semmi nem utal rá, hogy az emlegetett tragikus, komikus és szatírmaszkok nem emberi maszkok, és azok a XIX–XX. században is élő szokások, melyeket rendszeresen az antik Kalendae-hoz kapcsolnak, nem állatmaszkos felvonulások, hanem cselekménnyel rendelkező rituális drámák.⁴⁸ Keleten hiányzik a szarvas alakja. Fontosnak tartom, hogy a *cervulum facere* szókapcsolat nyugaton idiomatikus, a két szó így, együtt adja egy szokás nevét, míg a görög nyelvtérületről semmi hasonlót nem ismerünk. Ez viszont nem jelenti azt, hogy a galliai szokást valamiféle izolált jelenségnek kell tekintenünk, ami a saját korában párhuzam nélküli volt. Nem szabad elfelejtenünk, hogy forrásaink az élő valóságnak elképesztően csekély részére vetnek fényt, és a vizsgált korszakban Európa területének nagyobbik részén az írásbeliség ismeretlen. Az újkori Európa téli ünnepein egész Kelet-Európában jelen van a szarvas alakja, és a szarvasalakoskodás sem ritka.⁴⁹ A szarvas a középkori Európa mondáiban is fontos szerephez jut például Szent Eustachius és Hubertus legendáiban.⁵⁰ Aligha véletlen, hogy a tényleges néprajzi kutatási tapasztalattal rendelkező szerzők vonnak kevésbé éles határokat a minket érdeklő szokások között, közelebbi vagy távolabbi párhuzamokat Európa szinte bármely területéről gyűjthetnénk.⁵¹

Adott tehát egy újévi felvonulás, melynek résztvevői meghatározott állatok alakjára maszkírozták magukat, ezek a szarvas, a borjú és esetleg további háziállatok. A kosztümök idővel olyan jelmezekkel bővültek, melyek a birodalom más részeiben is ismertek voltak, így a pogány istenek maszkjai vagy női ruhába öltözött férfiak, de a legkorábbi források, Pacianus és Ambrus, csak a szarvasról beszélnek. A földrajzi elterjedés kelta eredetet sejtet, de látszólagos problémát jelenthet az időbeli távlat, mely az érintett területek romanizációja óta eltelt. Caesar hódításai után Gallia romanizációja igen

⁴⁵ ARBESMANN 1979, 114.

⁴⁶ NILSSON 1916, 89–91.

⁴⁷ GINZBURG 1989, 162–163.

⁴⁸ DAWKINS 1906; ANASTASSIOU 1976; PUCHNER 1983; PUCHNER 2009c; PILLINGER 1988, 37.

⁴⁹ DÖMÖTÖR 1983, 145–149.

⁵⁰ A csodaszarvas bizánci forrásai: MORAVCSIK 1914; a szarvas alakja egy kimondottan néprajzi kontextusban vizsgálva: DÖMÖTÖR 1958, 317–323.

⁵¹ Germán és szláv területről is számos példa ismert, lásd DÖRRER 1949, 88.

gyors volt, Gallia Cisalpina, mely lefedi a mai Észak-Olaszország területét, még régebben, Kr. e. 203 óta a Római Birodalom része. Hogyan lehetséges, hogy a keresztény korban, a birodalom utolsó évszázadaiban, minden látható előzmény nélkül egyszer csak felszínre törjön egy addig rejtőzködő szokás?

Nem szabad elfelednünk, hogy az ókor esetében az írott források mindig a társadalom egy szűk rétegéhez köthetők, és a régészeti források, különösen a vallás vonatkozásában, szintén nem adnak teljes képet egy társadalom, egy kultúra teljes valóságáról. A kontinens kelta nyelvei száznál is kevesebb emléket hagytak maguk után – pedig Szent Jeromos szerint saját korában még beszéltek kelta nyelveket nemcsak Galliában, de a kis-ázsiai Galatiában is.⁵² Gallia területén a III. század egyfajta kelta reneszánszt hozott magával a vallásosság terén, a katonai anarchia korában eredeti kelta kultuszformák jelennek meg újra.⁵³ A szarvas Cernunnus isten ábrázolásai ismertek Gallia területéről a római korból.⁵⁴

Lucy Grieg egy másik leletípust is bevont a vizsgálatba, ahol a szarvas rendszeresen megjelenik, s ami korban is illeszkedik írott forrásainkhoz.⁵⁵ Ez az úgynevezett *dérivées des sigillées paléochrétiennes*, rövidítve DSP, egy pecsétetes díszítésű kerámiatípus, amelyet a késő ókorban Dél- és Délnyugat-Galliában állítottak elő.⁵⁶ A megnevezés ellenére nem okvetlenül keresztény szimbolikájú a díszítmény. Számos darabon az ábrázolás központi helyén szarvas található, és ahogy Grieg hangsúlyozza, ez a szarvas nem keresztény ikonográfiai kontextusban szerepel, s valószínűsíti, hogy a kerámiatípus valamilyen képp a Kalendae megünnepléséhez kapcsolódik.⁵⁷ Bár az ábrázolások mellékalakjait nem tudjuk értelmezni, figyelemreméltónak látom a küllős napkerék jelenlétét, ami a római kori Galliában mindvégig a gall Iuppiter attribútuma volt,⁵⁸ és a szimbolikus ikonográfia miatt semmi esetre sem tekinthetjük pusztán a nap mint a fizikai valóságban létező égitest ábrázolásának. A galliai Cernunnos-ábrázolások között találunk olyat, ahol az istenség fején csupán a növekedési fázis elején járó agancs látható.⁵⁹ A szarvasok agancsaikat télen hullajtják el, így ez az állat kiválóan alkalmas lehet a régi és az új év közti átmenet szimbolizálására.

⁵² Hieronymus, *Comm. in Galat. II praef.* PL 26, 357. „Antiquae stultitiae usque hodie manent vestigia. Unum est quod inferimus, et promissum in exordio reddimus, Galatas excepto sermone Graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eandem pede habere quam Treviros, nec referre, si aliqua exinde corripuerint, cum et Aphri Phoenicum linguam nonnulla ex parte mutaverint, et ipse Latinitas et regionibus quotidie mutetur et tempore.” Valamivel korábbi Ulpianus megjegyzése (*Digesta* XXXII. 1. 11) a III. század elejéről, miszerint bizonyos esetekben bármely nyelv használata megengedett az iratokban, így a pun és a gall is („fideicomissa quocumque sermone relinqui possunt, non solum latina et graeca, sed etiam punica vel gallicana vel alterius gentis”). Vö. WHATMOUGH 1944, 68–76; a gall nyelvi kihalásához.

⁵³ HATT 1970, 308–309.

⁵⁴ ARBESMANN 1979, 117–118.

⁵⁵ GRIEG 2017, 247–251.

⁵⁶ GRIEG 2017, 248, 73. jegyzet.

⁵⁷ GRIEG 2017, 248, 73. jegyzet; cáfolja a szakirodalomban felmerült ellenvéleményeket. A 4. képen a DSP-k szarvasábrázolásainak néhány tipikus példája látható.

⁵⁸ MAC CANA 1993, 25–29.

⁵⁹ ARBESMANN 1979, 117–118.

Nehezebb megmagyarázni, hogy miért a borjú vagy fiatal tehén volt a másik alapvető jelmez az újévi ünnepségeken. Itt esetleg szerepet játszhatott a latin szó, az egyébként ritka *annicula* ('egyéves tehén') főnév az *annus* ('év') szóból van képezve. A szarvasmarhaborjak általában télen születnek. A *cervus* alaknál lényegesen gyakrabban használják a szövegek a kicsinyítő képzős *cervulus* formát, és a *vitulus/vitula*, illetve az *annicula* képzői is értelmezhetők kicsinyítő képzőként. A tényleges jelmezekben valószínűleg lehetetlen volt az állatok életkorát érzékeltetni – egy szarvasjelmez gyakorlatilag felismerhetetlen, ha nem tartozik hozzá hatalmas agancs –, azonban a nevek következetesen arra utalnak, hogy fiatal állatokról van szó.

Mindezek fényében aránylag biztosan feltételezhetjük, hogy a szarvasjelmezek egy lokális, kelta eredetű szokás továbbélései a római korban, majd a középkorban. Azt már nehezebb eldönteni, hogy a rómaiak előtt mi lehetett a rítus jelentősége. A kelta népek ünnepeit a szigeti kelták hagyományaiból ismerjük, az itteni források azonban keresztény koriak, és nem magától értetődő, hogy ezek a hagyományok azonosak voltak a kontinentális keltákéval. A szigeteken az év kezdete a november 1-jére virradó Samhain, óír Samain ünnep, mely egyszersmind az év legfontosabb ünnepe volt a kereszténység előtt. Ez az ünnep valamilyen formában minden ma is létező kelta nép-nél megtalálható, így a skót Samhuinn, manx *Sauin* ('nyár vége'), és nyelvileg eltérő formában a walesi *Hollantide* vagy *Calan Gaeaf* ('tél első napja') és a breton *Kala Goañv* ('november eleje'). Az őszi évkezdet mellett teológiai érvek szólnak: az év sötétebb fele ősszel kezdődik, a kelták szerint pedig a sötétség megelőzi a világosságot. Ez a magyarázat a kontinentális kelták között is ismert volt, még pontosabban fogalmazva: éppen tőlük adatolt, ugyanis Iulius Caesar állítja, hogy a kelták között ezért kezdődik az új nap a naplementével: a nap éjszakai fele meg kell hogy előzze a fényes felét, és hasonlóképpen az év esetében is.⁶⁰ Ennek alapján logikus feltételezni, hogy az év eredetileg Galliában is ősszel kezdődött, a *Samhain* ünnepének egy változatával, ám idővel a romanizált kelta területeken január 1-jére helyeződött át.⁶¹ Sajnos azonban komoly érvek szólnak ez ellen. Fennmaradtak egy kelta naptár töredékei a II. századból, ez az úgynevezett *Coligny-naptár*, mely egy hosszabb, öt éves periódusra vonatkozóan adja meg a hónapok és szökőhónapok listáját.⁶² Ez Samonios hónappal kezdődik, és a 17. napján egy azonos nevű ünnep szerepel, melynél a következő bejegyzés szerepel: „TRINOX[tion] SAMO[nii] SINDIV” ('a Samonios három éjszakája ma'). Ez felületes első pillantásra a szintén háromnapos ír Samhain párjának látszik, csak hogy a Samhain neve a *sam* ('nyár') és *fuinn* ('vég') szavakból ered, tehát nyárvéget

⁶⁰ Caesar, *De bello Gallico* VI. 18. „Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt. Ob eam causam spatia omnis temporis non numerum dierum sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic observant ut noctem dies subsequatur.” („A gallok mind azt állítják, hogy Dis Patertől erednek, ami – mint mondják – druida hagyomány. Ez az oka annak, hogy az idő múlását nem a napok, hanem az éjszakák számával mérik, s ha születési évfordulókat, a hónapok és az évek kezdetét adják meg, mindig az éjszaka a kiindulópont, a nappal csak utána következik.” Ford. Szepessy Tibor.)

⁶¹ Így véli például HADERLEIN 1992, 7.

⁶² S. STERN 2012, 303.

jelent, a gall *Samonios* így jelenthet egyszerűen nyarat, s emellett szól, hogy hat hónappal később olyan hónapneveket látunk a *Coligny-naptárban*, melyek a télre látszanak utalni. A kutatók többsége így a gall *Samonios*t nyári ünnepnek tartja, bár ellenkező vélemények is léteznek.⁶³

Források hiányában nem tudjuk, miféle ünnep volt a kalendaei szarvas előzménye a kelták között, s azt sem, hogy meddig őrizte meg eredeti karakterét. A két IV. századi forrás egy terjedőben lévő szokásról tanúskodik, s Pacianus és Ambrus szövegeinek bemutatásánál jeleztem, hogy a szövegek arra utalnak, hogy ez a terjedés a vidék irányából tartott a városba, az alsóbb társadalmi rétegektől a magasabbak felé. Ezután azonban úgy tűnik, a szokás gyorsan keveredik az újévi felvonulások nem helyi eredetű változataival, és olyan maszkok is megjelennek, melyek a birodalom más részeiből is ismertek.

Az ünnep keleti típusa: gúny és csúfolódás

A görög nyelvterületről származó adataink, bár mennyiségileg nincsenek többen a nyugatiaknál, de nagyobb változatosságot mutatnak, a Libanios és Chrysostomos által leírt antiochiai újév, bár karakterében nem tér el jelentősen Asterios Amaseájától, azonban számos rituális elem csak az utóbbiban található meg. A trullói zsinat és kommentárjai, illetve a *Dasios-acta* az ünnep egy népiesebb, vidékiesebb formáját mutatja be. Míg a latin adatok Caesariuszig mindig egy élő szokást örökítenek meg, a görögök közül legalább kettő bevallottan a múltból beszél: Ióánnész Lydos említést tesz saját kora Philadelphiájának szokásairól is, de megjegyzése az újonnan hivatalba lépő konzulok kicsúfolásáról a múltba vonatkozik. A *Dasios-acta* szerzője is kontrasztba állítja saját kora újévi szokásait azzal, ami (legalábbis szerinte) a IV. század elején zajlott, Dasios korában. Libanios és Asterios szövegeit alig néhány év választja el egymástól, azonban Libanios a kultuszok betiltását közvetlenül megelőző állapotot rögzíti, míg Asterios 400-ban ír, mikor a pogány istenek tisztelete már néhány éve tiltott. Libanios Antiochiájában a város vezetése is részt vesz az ünneplésben, míg a többi forrás erről nem beszél – ez tükrözhet egy olyan változást, amely az ünnep megszervezésében történt a kultuszok betiltásának hatására, ám valószínűbbnek tartom, hogy a keresztény szerzők tudatosan hagyják figyelmen kívül aényt, hogy az általuk támadott ünnepség erős állami legitimációval rendelkezik.

A tematikus sokféleség változatosabbá teszi adatainkat, de meg is nehezíti értelmezésüket: a görög nyelvterület újéve egy számos lokális változatot mutató és valószínűleg időben is gyorsan változó ünnep. Erősen kérdéses, hogy egyáltalán helyes-e keleti Kalendaeról beszélni, csupán jobb megnevezés híján használom ezt a megjelölést. A nyugati vagy latin Kalendae forrásai egy zárt földrajzi terület speciális hagyományait örökítik meg, mely a latin nyelvű régió belül is annak periferiális helyzetű, nyugati része. Nem tudjuk megállapítani, hogy Itália, Észak-Afrika és a Duna menti provinciák esetében az ünnepet milyen formában ülték meg. Petrus Chrysologus Ravenná-

⁶³ Nyári Samonios: LAMBERT 2003, 110. Őszi datálás: MONARD 1999.

jában ismertek voltak a Galliára és Hispaniára jellemző állatmaszkok, ugyanakkor a többi részlet hasonlít arra, amit Asterios írt Kis-Ázsiában. Valószínű, hogy azokban a rómaiak lakta régiókban, ahol a Saturnalia ünnepe évezredes hagyománnyal bírt, ott az ősi Saturnus-ünnep és az újév közötti kölcsönhatások másképpen zajlottak, mint a keleti provinciákban. Röviden: nem tudjuk meghatározni, hogy földrajzilag mekkora területről van szó, mikor az ünnep keleti típusáról beszélünk.

A források invektívajellege is korlátokat állít eléink. Nem hiszem, hogy a szerzők szándékoltan meghamisítanak a tényeket, hiszen ezzel magukat hiteltelenítették volna hallgatóságuk előtt, melynek tagjai pontosan tudták, mi zajlik városuk utcáin. Torzításuk a pozitív aspektusok elhallgatásában áll. Forrásaink közül egyedül Asterios jelzi egyértelműen, hogy az ünnep résztvevői bebocsátást kértek a házakba, ahol ritualizált módon fejezték ki jókívánságaikat – amiért természetesen ajándékokat vártak cserébe. Más szerzők megfogalmazása is megengedi, hogy az újévi felvonulás során bebocsátást kértek az egyes házakba, azonban ezt explicit módon nem mondják ki.

A források sokszínűsége megnehezíti, hogy egységes keretben értelmezzük őket, vagy kiragadjunk egy szokást, melyet tipikus kalendaei szokásnak nevezhetnénk. A kutatás néha kiemeli az istenek megszemélyesítését, de a forrásokban teljesen explicit módon csak Ióannés Lydos, a *Dasios-acta* és Petrus Chrysologus beszél erről, és bármiféle részlet elárulása nélkül a trullói zsinat 62. kánonja. Ha közös pontot akarunk találni a heterogén leírásokban, az a csúfolódás, a gúny, amely végigkíséri a Kalendae történetét. A IV. század közepén Iulianus császárt végig sértette Antiochia népe, amikor újév napján kigúnyolták divatjamúlt filozófusszakállát. Az állam vezetőinek kicsúfolását explicit módon említi Ióannés Chrysostomos, Asterios, Petrus Chrysologus, Ióannés Lydos, gyakran a *komédia/komédiázni* szó használatával. A trullói zsinat 62. kánonja komikus maszkokról beszél. A parodisztikus felvonulásokon a humor forrását a jelmezek adták, például a női ruhába öltözött férfiak. Nemcsak az állami vezetők kicsúfolása tartozik ide, talán az elcsúfított, ijesztő alakokban bemutatott istenek esetében is volt egy parodisztikus szándék.

Ez a csúfolódás, mely azokra irányul, akikre érdemes: a hatalmasokra és tekintélyesekre, többféle módon is történhetett. Ióannés Lydos állítása szerint, mely sajnos párhuzam nélküli, jelmezeket, esetleg a célba vett konzulok arcvonásaira készült maszkokat használtak. Más esetekben talán gúnydalok vagy pamfletek íródtak. Keletkezési idő szempontjából a legkorábbi forrásadat, ahol a gúnyolódás a Kalendae részeként jelenik meg, kevéssel a IV. század közepe után datálódik, és minden szempontból az egyik legfurcsább forrásszövegünk. Ez a *Misopógón*, magyarul a 'Szakállgyűlölő', Iulianus császár műve, mely 363 első hónapjaiban íródott, kevéssel azelőtt, hogy a császár elindult végzetes perzsiai hadjáratára.⁶⁴ A szöveg bevezetésében a császár csak egészen röviden

⁶⁴ Kiadások W. WRIGHT 1913, 421–512; PRATO–MICALELLA 1979. Az Antiochiában történt eseményekről még megemlékezett: Ammianus Marcellinus XXII. 14. 2–3; Libanios, *Oratio* XV. 52 és XVI. 28–38; Sókratés, *Historia Ecclesiastica* III. 17; Sózomenos V. 19. Vallástörténeti szempontú megközelítést ad: GLEASON 1986; HAWKINS 2012; illetve egy retorikai elemzés: QUIROGA 2009. VAN HOOFF–VAN NUFFELEN 2011 úgy elemzi az eseményeket, mint a ritualizált kommunikáció megünnepelésének egy példáját, és a császár és az antiochiai nép közötti viszony ellenségessé válását egy több

vázolja fel a szituációt: Antiochia népe valamiképpen megsértette őt, azonban a *nomos*, a törvény vagy szokás megakadályozza, hogy ő is név szerint vádolja az elkövetőket. Az első mondatokban tisztázza, hogy a méltó viszonzás irodalmi lenne: Alkaios példájára hivatkozik, s általában a görög jambosköltők példájára, akik versben támadták azokat, akik ártottak nekik. Azonban a szokás ezt sem teszi lehetővé a császárnak, s minthogy keze meg van kötve, azt teszi, amire módja nyílik: csatlakozik az antiochiaikhoz, és ő is saját magát gúnyolja ki.⁶⁵ Aki ezek után cyranói szellemességekre számít, csalatkozik. Modern szemmel olvasva a szöveg nélkülözi a szatíráról elvárható humort, egyes pontokon felmerül a kérdés, hogy a szerző normális-e, mert egy frusztrált, néha szinte hisztérikus invektívát olvashatunk a hálátlan város ellen. Bármennyire nehéz mai kulturális és politikai háttérünk mellett értelmezni a szöveget, a kortársak, még a keresztények is, semmi kivetnivalót nem találtak benne.⁶⁶ Történelmi dokumentumként a szöveg ékes-szóló bizonyítéka, hogy az aposztata császár képtelennek bizonyult rá, hogy ügyének megnyerje azokat a pogány tömegeket, amelyekre pedig szüksége lett volna. A szöveg címét is adó filozófusszakáll nem pusztán arcszőrzet, hanem egyszersmind politikai program, szimbóluma mindazoknak az ideáloknak, melyeket a császár képviselni kívánt, és amelyet a borotvált arcú divatot követő század közepén Antiochia népe nyilvánosan kinevetett. Bár Iulianus nagyon keveset árul el a sértés körülményeiről, azt igen, hogy a gúny egyik céltáblája az ominózus szakáll volt. A császár a történekeért az antiochiaiak morálját, azaz inkább amoralitását hibáztatja, s kijelenti, hogy az antiochiaiak szabaddosságának és szegységtelenségének oka kereszténységük. Sértettségében ezt látja az egyetlen elképzelhető oknak, amely a város lakóit ellene ingerelte.⁶⁷ Azonban a császár gúnyolásának a Kalendae ünnepén kellett történnie, semmi más nem magyarázhatja, hogy miféle szokás vagy törvény tartja vissza az uralkodót a bosszútól. Iulianus pontosan ugyanazokat a morális vádakokat hozza fel az antiochiaiak Kalendaeja ellen, melyeket néhány évtizeddel később Aranyszájú Szent Jánosnál olvashatunk, csak míg az pogánynak minősíti viselkedésüket, addig a császár kereszténynek.

Tudjuk, hogy Iulianus írása nyilvánosan kifüggesztett kommuniké volt,⁶⁸ azonban az bizonytalan, hogy az inzultus milyen formában történt, éppúgy lehetett gúnyvers, mint komikus drámai jelenet a császárt megszemélyesítő színészekkel. Gleason ez utóbbi mellett foglal állást. Ő a város utcáin parádézó (*pompeuontes*) démonokról szóló Chrysostomos-helyet nem metaforikusan érti, és úgy véli, ennek a felvonulás-

hónapos periódus kontextusában értelmezik, melyen belül a Kalendae Ianuariae csak a csúcspont, de nem egyetlen esemény. Ez tény, amennyiben az ellenségesség az újévnél korábban alakul ki, azonban a *Misopogón* újévi vonatkozásait nem csökkenti, hogy csak az újév után, január közepe és a városból való márciusi távozása között publikálta, hiszen a szöveg éppen az újévi eseményekre adott válasz.

⁶⁵ GLEASON 1986, 108: 363. január végére vagy február elejére datálja a szöveget.

⁶⁶ GLEASON 1986, 107. Az antik költészet invektív műfajaiban nem a szelíd ironia képviseli a legagresszívabb hangnemet, a Iulianus által idézett Archilochosról az anekdota azt állítja, hogy ellenségeit öngyilkosságra kergette verseivel.

⁶⁷ HAWKINS 2012, 171.

⁶⁸ Malalas XIII. 19. 328, bár itt a Iulianus elleni támadás humoros jellege teljesen eltűnik, és egyszerű keresztény–pogány konfliktusra redukálódik.

nak a részeként történt az eset.⁶⁹ Gleason és Hawkins is több forráshelyet hoz, melyek bizonyítják, hogy a korban a császár és általában a hatalom kigúnyolása, esetleg direkt támadása ünnepek kontextusában volt elképzelhető. Így például amikor az edessaiak megkorbácsolták Konstantin szobrát egy ünnepen, a császár ignorálta a történeteket.⁷⁰ A történet Libaniosztól ismert, aki több beszédében állt ki az antiochiaiak mellett, mikor azok 387-ben zavargások során ledöntötték Theodosius császár és családtagjainak szobrát.

Ez a szövegrészlet megérdemli a mélyebb elemzést is. Az edessai ünnepet Libanios a szobrok rituális, s ezért megengedett bántalmazásához hozza példaként. Nem tisztázza, hogy kiknek a szobrairól van szó, de valószínűleg istenekéről, s mint mondja, bölcs emberek vezették be ezt a játékosan történő gyalázkodást (ταῖς μετὰ παιδιᾶς λοιδορίαῖς), a magyarázat bájos: ha az isteneknek ezzel kell megelégedniük, akkor nem fognak túlságosan sokat követelni az emberektől. A csúfolódás, komédiázás (κωμωδοῦντας) azonban kiterjed mindenkire, a város lakóira és az előkelőségekre, és érdekes módon mindezt egy ló- vagy futóversennyel kötik össze (τοῖς μετὰ δρόμου σκώμμασι: 'a versennyel együtt zajló tréfák'), amelyet minden évben megtartanak, s melyen minden szó és tett megengedett, ha az fokozza a vidámságot. Ha pedig egy városvezető szankcionálni próbálja mindezt, nem csupán kicsinyesnek minősítik, hanem a szakrális törvény megváltoztatójának is. Sajnálatos módon Libanios egyetlen dolgot nem árul el, tudniillik hogy mi volt ennek az ünnepnek a neve. Az, hogy egy cirkuszi versenyhez kapcsolódott, valószínűsíti, hogy maga a Kalendae volt, illetve az ahhoz kapcsolódó, január 3-án kezdődő lóversenyek. Mint később látni fogjuk, az újívi felvonulásokat gyakran kapcsolják e lóversenyek ünnepi felvonulásaihoz. Azonban azt se felejtjük el, hogy egy korabeli városban bármilyen, a város teljes lakosságát érintő megmozdulást célszerű volt helyileg a cirkuszhoz, cirkuszi játékokhoz kapcsolni, mert ez volt az a közösségi tér, ahol a lakosok számára fizikailag lehetséges volt nagy tömegben összegyűlni. Figyelemreméltó, hogy Libanios egyetlen szokásként tárgyalja az istenek és a városi előkelők ellen irányuló támadó gúnyt, ami ráadásul nem a vallási ellenérzésből fakad, politeisták büntetik az isteneiket, hogy jobban megbecsüljék, amit hétköznapiakon kapnak.⁷¹

⁶⁹ GLEASON 1986, 110–111.

⁷⁰ GLEASON 1986, 112; Libanios, *Oratio* 19. 48 és *Oratio* 20. 27–28.

⁷¹ Libanios, *Oratio* 20. 27–28. „Πρὸς τίνα δὴ σε λοιπὸν ἐξεταστέον ἢ πρὸς τὸν ἐν τοῖς ὁμόροις τῇ Συρίᾳ δι’ εἰκόνας καὶ αὐτὸν ὕβρισμένον; ἀλλ’ εἴ τις τὴν Ἑδεσσαν καὶ τὰς ἐκεῖνης ἐορτὰς ἐνθυμηθεῖν νόμους καὶ ὡς παλαιὸν τι τοῦτο διὰ πάντων βασιλείων ἦκον καὶ δι’ ἀρχαιότητα μᾶλλον ἡδονὴν φέρον ἢ λύπην, πολὺ τὸ οὐκ ἶσον τῶν περὶ τὰς εἰκόνας ἀμφοτέρων εὐρήσει καὶ τοσοῦτον, ὅσον ὕβρεως καὶ παιδιᾶς τὸ μέσον. 28. λέγεται δὲ καὶ σοφῶν ἀνδρῶν ἐπιστήμη τοῦτο καταδεδεῖσθαι χαριζομένων τισὶ τὰ τοιαῦτα δαίμοσι καὶ ταῖς μετὰ παιδιᾶς λοιδορίαῖς ἐστιώντων ἐκείνους, ὅπως ταῦτη κεκορεσμένοι μηδὲν πλέον παρὰ τῶν ἀνθρώπων ζητῶσι, καὶ ἀπιστεῖν γε οὐκ ἄξιον ὀργῶντα καὶ σφᾶς αὐτοὺς κωμωδοῦντας ἐκείνους καὶ τοὺς γε ἐν δόξῃ παρ’ αὐτοῖς ὄντας ἀφορμὴν γιγνομένων τοῖς μετὰ δρόμου σκώμμασι. καθ’ ἕκαστον τοίνυν ἔτος τοιαῦτα θέοντες ἔχουσι τὴν ἀπὸ τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ πλήθους αὐτῶν ἀσφάλειαν, οὐ τὴν ἐπὶ ῥήμασι μόνον, ἀλλ’ ὅλως ἐφ’ ἅπασιν ἃ ποιεῖν ἡδῶ δύναται τὴν ἐορτήν. κὰν ἀρχῶν οὐκ ὀρθῶς ἀναθεις ἐπὶ τὴν τιμωρίαν ἢ, μικρόψυχός τε εὐθὺς καὶ σκαιὸς ἐνομισθῆναι νόμων ἱερῶν ἀλλότριος.”

Hawkins néhány olyan példát is felhoz, ahol az újév körüli multságok komoly politikai fordulatot jelentettek: Galba katonái 69. január 1-jén tagadták meg a császártól a hűségesküket, Commodust december 31-én ölték meg, 532-ben a Kalendae alatt tört ki a véres Nika-lázadás.⁷² Hawkins és Gleason is foglalkozik a kérdéssel, hogy ha egy ünnep célja a társadalmi kapcsolatrendszer megerősítése, ami például az ajándékozás egyik célja, miért rúgják fel ugyanakkor ilyen drasztikusan a hierarchiát: a magyarázat a karneváli szellemiség, a hatalmi viszonyok lebontása egyetlen napra definiálja, és megerősíti ugyanezeket a viszonyokat az év többi napjára.⁷³

A gúny különböző formái, a hétköznapi szigorú hierarchiájának felrúgása összekötő kapcsot jelentenek a Kalendae különböző formái között, de ettől függetlenül válaszolni kell tudnunk arra is, honnan erednek a különböző rituális részletek, így például az istenek maszkjai, a jelmezek stb. Bár az ünnep nevében a köztársaságkori és kora császárkori Kalendae Ianuariae folytatása, csak kevés eleme mutat azzal folytatólágosságot, így például a kapuk zöld ággal díszítése, a strenua-ajándékok, illetve az előjelek megfigyelése. Számos további elem esetében más ünnepek hatásával kell számolnunk.

A Kalendaera ható ünnepek

Saturnalia

A csúfolódás nem volt része a kora császárkori újévi ünnepeknek. Ha meg akarjuk érteni, milyen hatások formálták a késő antik ünnepet olyanná, amilyenné lett, meg kell vizsgálnunk egyenként, milyen más ünnepek, szertartások, szokások hathattak rá. Ezek közül a Saturnaliát kell elsőként kiemelni. A kölcsönhatás itt a legnyilvánvalóbb és legerősebb is. Annak a számára, aki a római ünnepekről akár egészen felületes ismeretekkel rendelkezik, már Libanios beszédeit olvasva egyértelműnek tűnhet, hogy a keleti Kalendae nagyon sokat merített a római Saturnaliából, annyira, hogy akár a két ünnep, a kora császárkori újév és a Saturnalia szinkretisztikus összeolvasztásából is levezethetnénk a késő császárkori újévi ünnepség keleti formáját. Ezzel a felismeréssel azonban csínján kell bánnunk. Vannak nyilvánvalóan közös elemek, ilyen elsősorban a társadalmi kapcsolatokat megerősítő ajándékozás, mely a Saturnalia és a késő antik Kalendae között a leglátványosabb kapcsolatteremtő pont, azonban éppen a közös elemek miatt óvakodnunk kell attól, hogy túlságosan is karneváli karaktert tulajdonítsunk a Saturnaliának, mert könnyen egy circulus vitiosusban találhatjuk magunkat.

A Saturnalia napja a római naptárban december 17. volt, azonban az ünnep az idők során egyre hosszabbra nyúlt, legalább egy hét hosszúságúra. Saturnust, ezt az ősi mezőgazdasági istent, a rómaiak a görög Kronosszal azonosítottak. A görög mítoszban

⁷² HAWKINS 2012, 162.

⁷³ GLEASON 1986, 112; HAWKINS 2012, 170–173.

a zsarnok Kronost fia, Zeus letaszítja az istenek trónjáról. A rómaiak kiegészítése szerint a bukott isten Itáliába menekül, melynek királya lesz, s uralkodása lesz az aranykor. Bár a görög mitológiából eredetileg hiányzik ez a kiegészítés, és a bukott isten az alvilágban végezte, Kronos ünnepe, a Kronia, melyet Athénban nyáron ünnepeltek, ugyanúgy az egykori aranykor visszaidézéséről szólt, mint a római Saturnalia.

Kétségtelenül ez az ünnep volt az átlagos rómaiak számára az év legnagyobb és legjobban várt ünnepe, melyet nemcsak a városban ünnepeltek meg, hanem mindenütt, ahol rómaiak éltek.⁷⁴ Az ünnep napjain minden munka szünetelt, ahogy a késő antik Kalendaen is. A társadalmi különbségek megszűntek, félretették a római polgárok megkülönböztető ruházatát, a tógát. Rabszolgák és gazdáik egy asztalnál költötték el az ünnepi lakomát, amely tipikusan malacból készült. Megengedett volt a kockázás és más szerencsejátékok. Philocalus IV. századi naptárában az allegorikusan ábrázolt december kockajátékot játszik.⁷⁵ A rabszolgák együtt játszottak gazdáikkal. Mindez Libanios Antiochiájában hasonló módon, de a Kalendae napján történt. Az ünnep utolsó, *Sigillariának* is nevezett napján került sor az ajándékozáásra. A tradicionális ajándékok a sigillariának nevezett agyag- vagy viaszfigurák voltak, illetve gyertyák, ezek mellett viszont hatalmas mennyiségű és különböző értékű ajándék cserélt gazdát családon belül, illetve barátok között.⁷⁶ A késő antik Kalendae ajándékai közül a tulajdonképpen *strena*, a jelképes értékű pénzérme az egyetlen, amely mindig is a Kalendae tipikus ajándéka volt. Azok az értékes ajándékok, melyeket Libanios annyira dicsér, az egyházatyák pedig annyira kárhozzátanak, eredetileg a Saturnalia ajándékozásához tartoztak. A Saturnalia ajándékai eltértek a mai karácsonyi ajándékozástól, amennyiben céljuk a családon kívüli kapcsolatok megerősítése volt, barátok ajándékozták egymást, patronus és cliens, főnök és beosztott, ehhez képest a családon belüli ajándékozásnak nagyon kevés nyomával találkozunk.⁷⁷ Ennek a rendszernek nem a keresztény püspökök az első kritikusai. A II. században élt szatirikus szerző, Lukianos ránk hagyott egy *Kronosolón* című írást. A dialógus főszereplői Kronos isten és papja. Sajnos nem tudjuk, hogy itt egy itáliai, Róma városi Saturnalia bemutatásáról olvasunk, vagy a keleti származású Lukianos azt írja le, ahogy saját hazájában ülték meg az ünnepet. Kronos papja azt rója fel, hogy Kronos az egyenlőség és az aranykor istene, ünnepén mégis a szegényeknek kell megvásárolniuk olyan ajándékokat, amiket nem engedhetnek meg

⁷⁴ A Saturnalia összefoglaló bemutatása: FOWLER 1899, 268–273; SCULLARD 1981, 205–207; DOLANKY 2011a; a Saturnalia és Kalendae kapcsolata: NILSSON 1916, 59–61; GRAF 2015, 67, 76.

⁷⁵ A Philocalus-naptár és a hónapok allegorikus ábrázolásai interneten hozzáférhetők: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_06_calendar.htm (Letöltés dátuma: 2017. 05. 21.)

⁷⁶ Suetonius (*Augustus* 75) beszámol Augustus császár ajándékairól, melyek között voltak értékes tárgyak, de tréfából teljesen értéktelenek, például merőkanál vagy szivacs. Martialis epigrammáinak XIII–XIV. könyvei címükben is a Saturnalia ajándékozásához kapcsolódnak.

⁷⁷ A SATLOW szerkesztette 2013-as *Gift in Antiquity* tanulmánykötetben sajnos, és kissé meglepő módon, nem foglalkozik külön tanulmány, azonban témánkhoz kapcsolódók CROOK (2013) cikke az ajándék mint fiktív barátság létrehozója témájában: dependencia megerősítése, létrehozása, kinyilvánítása.

maguknak, és odaadják a gazdagoknak, akiknek meg semmi szükségük nincs rá.⁷⁸ Ez az ajándékozás az, ami egy ponton áttevődik a Kalendae napjaira.

A Saturnalia és a Kalendae hasonlóságai nyilvánvalók, és a császárkor századai alatt adottak voltak a feltételek, hogy a birodalom keleti, görög nyelvű lakossága is megismerje mindkettőt, s források bizonyítják, hogy ez meg is történt. A Misna megtiltja a zsidóknak a Saturnaliákon való részvételt, s egyszersmind ezzel tanúsítja az ünnep meglétét Syria Palaestina több városában.⁷⁹ Ismert volt a latin Afrikában, forrásokkal bizonyítják az ünnep előfordulását olyan távoli helyeken, mint a perzsa határon fekvő Dura Europus vagy a birodalom túlfelén, a Hadrianus-fal közelében fekvő Vindolanda,⁸⁰ s ismét hivatkozhatunk a mai Bulgária területén fekvő Durostorum példájára is, valamint további példákat is ismerünk.⁸¹

Az ókorban egy ünnep terjedéséhez általában szükség volt rá, hogy az ünnepet megülő kultikus közösség mozogjon, a Saturnalia és Kalendae esetében ez pedig a katonaság volt, melynek, mint minden más kultikus közösségnek, megvolt a maga ünneprendje. Graf példáiban a Saturnalia helyőrségek közelében jelenik meg a keleti területeken. A görögök, és még inkább a közel-keletiek számára ezek az ünnepek újdonságok voltak, helyi gyökerek nélkül, így aligha meglepő, hogy kontaminálódtak, és a végül széles körben elterjedtté váló Kalendae átvette a Saturnalia népszerű elemeit. Ez azt jelenti, hogy a Kalendae kiszorítja a Saturnaliát, hiszen a császárkor derekán még egymás mellett létezik a két ünnep, a kora középkorból viszont már csak a Kalendae adatolt. Ugyanakkor megkockáztathatjuk, hogy hosszú ideig a birodalom lakossága inkább földrajzi és szociológiai alapon magyarázta volna a két ünnep előfordulását, hasonlóan a mai Európához, ahol az ajándékok Szent Miklós és vízkereszt között több ünnepen is érkezhetnek, országtól és kultúrától függően. Hasonlóképpen Macrobius művében, Róma városában 380-ban még a Saturnaliát ünneplik, míg Antiochiában már a Kalendae az ajándékozás napja. Ez a terjedési mintázat megmagyarázhatja azt is, hogy a Kalendae forrásai között miért alulreprezentált Itália, és főleg Róma: ott a két ünnep megőrizte függetlenségét, és a Saturnalia még az V. században is tovább élt. A forrásokban egyértelmű, hogy a téli ünnepkör jeles napjait nehezen különböztetik meg egymástól. Ennek talán legszebb példáját a *Dasios-acta*-ban láttuk, ahol a durostorum-i katonák Saturnaliájában már megjelennek a Brumalia ünnep bizonyos vonásai is, és az acta szerzője mindezt habozás nélkül azonosítja a Kalendaeval.

A Saturnaliának két olyan eleme is volt, melyek megítélése problematikus, és amelyek megértése a Kalendae szempontjából fontos volna. Az első a maszkok szerepe. A Philocalus-naptár december allegóriáján a háttérben egy álarc függ. A Saturnalia

⁷⁸ Lukianos, *Kronosolón* 11–16, ahol a főszereplő Kronosolón, Kronos papja rendkívül részletes törvényeket dolgoz ki azon célból, hogy ezentúl a Saturnalián a javak a gazdagoktól a szegények felé áramoljanak, nem pedig fordítva.

⁷⁹ GRAF 2015, 76–77; ő a katonai helyőrségek jelenlétével kapcsolja össze.

⁸⁰ GRAF 2015, 87.

⁸¹ BELAYCHE 2009, 189–190.

ünnepéhez nem kapcsolódtak színházi előadások, így felmerül a lehetőség, hogy ezeket a maszkokat maguk a multság résztvevői viselték. Bár szórványosan, de máshol is előkerülnek maszkok a Saturnalia kapcsán, így Martialis epigrammáinak XIV. kötetében, melynek címe *Apophoréta*, és tematikailag Saturnalia-ajándékokról szól, ahol megjelenik az álarc mint ajándék. Beard és szerzőtársai római vallástörténetükben ezeket az álarcokat egy jelmezből kellékeiként értelmezik.⁸² Azonban ezzel a következtetéssel óvatosnak kell lennünk, a klasszikus ókorban a színházon kívül, kultikus kontextusban használt maszkokat gyakran nem viselik. A legismertebb példa Dionysosé, akinek egyik ábrázolási formája maszk, azonban ezt a maszkot senki nem viseli: a görög vázáképeken gyakori Bacchanália-ábrázolásokon a maszkot egy alacsony oszlop tetejére rögzítik, alá drapériából ruhaszerűséget eszkábálnak, ez a „madárijesztő” lett az istenség rögtönzött idolya.⁸³

A mítoszok, melyek a Saturnalia maszkjait magyarázni kívánják, szintén nem viselhető álarcokról szólnak, hanem valami sokkal baljóslatúbb dologról. Macrobius változata szerint:

[...] szentélyt emeltek Dis atyának, és oltárt Saturnusnak, akinek az ünnepét Saturnaliának nevezték. Sokáig úgy hitték egy jóslat miatt, hogy Dis emberi fejekkel és Saturnust férfiak feláldozásával engesztelhetik ki, ugyanis [a jóslatban] az állt: „Hádésnak fejet, és embert az atyának küldjete.” Azt mondják, hogy Hercules, aki Itálián keresztül tért haza Geryon marháival, meggyőzte ezek leszármazottait, hogy a baljóslatú áldozatokat cseréljék szerencsésebbre, és Disnek ne emberi fejeket, hanem emberi képmást utánzó *oscillum*okat adjanak, Saturnus oltárát pedig ne férfiak legyilkolásával, hanem fények gyűjtésével tiszteljék meg, mert a *phóta* szó nemcsak férfit, hanem fényt is jelent.⁸⁴

Az *oscillum* vallási kontextusban használva speciálisan római jelenség, etimológiailag arccskát jelent, és olyan kerámiából, fából vagy viaszból készült képmást értettek rajta, melyet bizonyos ünnepek alkalmával fákra vagy szentélyekben függesztettek fel. Ezeket a szél meghintáztatta, innen ered a belőle képzett *oscillare* ige modern jelentése. Ilyen ünnepek voltak a *Sementivae Feriae* és a *Paganalia* januárban,⁸⁵ a *Feriae Latinae* és

⁸² BEARD–NORTH–PRICE 1998, 125.

⁸³ SEAFORD 2006, 47.

⁸⁴ Macrobius I. 7. 31. „[...] erectisque Diti sacello et Saturno ara, cuius festum Saturnalia nominant. 31. Cumque diu humanis capitibus Ditem et virorum victimis Saturnum placare se crederunt propter oraculum in quo erat: Καὶ κεφαλὰς Ἀιδῆ, καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα, Herculem ferunt postea cum Geryonis pecore per Italiam revertentem suasisse illorum posteris, ut faustis sacrificiis infausta mutarent inferentes Diū non hominum capita sed oscilla ad humanam effigiem arte simulata, et aras Saturnias non mactando viro sed accensis luminibus excolentes, quia non solum virum sed et lumina φῶτα significat.”

⁸⁵ Vergilius, *Georgica* II. 382–396.

a szintén januári *Compitalia*.⁸⁶ A felfüggesztett képmás tehát az emberáldozat pótléka lenne. Nem feladatunk eldönteni, van-e e mögött bármiféle távoli igazságmag, valószínűbb, hogy pusztán Saturnus isten ambivalens természetét akarták kifejezni, és azt a fenyegetést, amely a Saturnalia vidámsága mögött lappang. Ezek az *oscillumok* tulajdonképpen álarcok, de Macrobius története alapján ítélve nem látszik túl valószínűnek, hogy bárki szívesen viselte volna őket.

A másik probléma annak a kérdése, hogy ki is volt a Saturnalia királya, és létezett-e egyáltalán. Frazer a helyettesítő király motívumát követve ennek egy esetét ismerte fel egy római szokásban, s feltételezte, hogy a római Saturnaliának része volt egy „pünkösdi király” megválasztása, és ennek a fényében értelmezte a *Dasios-actát*. Ezt a nézetet a kutatás már évtizedek óta egyöntetűen elutasítja. A Saturnalia királya nem király volt, hanem princeps, a római császárok titulását viselte, s létezésének semmi nyoma az Augustus előtti időkből. Ez a princeps is parancsokat osztogathat a lakoma résztvevőinek. Lukianosnál Kronos isten maga magyarázza el, hogyan lehet valaki a Saturnalia királya, és milyen előnyökkel jár ez:

Ha pedig egy szerencsés dobás révén [tudniillik kockajáték közben] ráadásul még az összes többi ember fölé királlyá is megtesznek, úgyhogy neked senki sem adhat nevetséges parancsokat, te viszont igen: az egyiknek elrendelheted, hogy ocsmányságokat üvöltsön magáról, a másiknak, hogy meztelenül táncoljon, és karjába véve a fuvolásnőt, háromszor járja körbe vele a házat.⁸⁷

A Saturnalia princepsének megválasztása tehát nem ősi, hanem aránylag modern szokás, azonban jelenlegi okfejtésünk sem a Saturnalia kezdeteivel foglalkozik, hanem a végével, így sajnálatos, hogy nagyon keveset tudunk arról, vajon meddig mentek, mehettek el ezek a princepsok az igazi császár utánzásában. Az előbb idézett szatíráíró Lukianos közel-keleti görög, nem tudjuk, hogy a Saturnaliáról szóló rövid írásaihoz a tapasztalatot Róma városában vagy keleten szerezte-e, de az világos, hogy számíthatott rá, hogy görög nyelvű közönsége érteni fogja, miről beszél. Nála a Saturnalia idejére megválasztott „*basileus*” király, de a hétköznapi nyelvben ezt a szót használták a császárra is, az ő kisorsolása és sajátos parancsai az ünneplés állandó elemének tűnnek. A „teológia”, ami megmagyarázhatja egy ilyen ideiglenes lakomacsászár megválasztását, egészen triviális: a Saturnalia idején Iuppiter átadja, illetve visszadja a kormánypalcát Saturnusnak, így logikus, hogy valami hasonló történjen a földi birodalomban is.

⁸⁶ Festus 273. „Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent, et essent his pilis et simulacris contentis.”

⁸⁷ Lukianos: „*Ta pros Kronon [Beszélgetés Kronosszal]* 4: ἔτι καὶ βασιλεία μόνον ἐφ’ ἀπάντων γενέσθαι τῷ ἀστρογᾶλῳ κρατήσαντα, ὥς μήτε ἐπιταχθείης γελοῖα ἐπιτάγματα καὶ αὐτὸς ἐπιτάττειν ἔχῃς, τῷ μὲν αἰσχρόν τι περὶ αὐτοῦ ἀναβοῆσαι, τῷ δὲ γυμνὸν ὀρχήσασθαι καὶ ἀράμενον τὴν αὐλητρίδα τοὺς τὴν οἰκίαν περιελθεῖν...” (itt és a továbbiakban Bollók János fordításában idézem).

A Saturnalia császára talán nem független attól a császártól, aki a Kalendae egyes forrásszövegeiben jelenik meg, Antiochiában, és valószínűleg Amaseában is, ahol a résztvevők nyilvánosan kifigurázták az uralkodót és az államvezetést, azonban a két jelenség kontextusa egészen más. A Saturnalia császára egy ház falai között uralkodik, létének semmiféle politikai aspektusa nincs, a Kalendae esetében a „császár” kilép a ház falai közül, politikai jelentőségre tesz szert, azonban valószínűtlen, hogy parancsokat osztana, hiszen vele szemben már csak a nézőközönség homogén tömege áll. Ez az utcára történő kilépés a késő antik Kalendae talán legfontosabb megkülönböztető jegye, mely elválasztja mind a Saturnaliától, mind a Kalendae klasszikus formájától. Hogy ez az átalakulás megtörtént, és hogy milyen módon történt meg, a *Dasios-acta* lehet az egyetlen bizonyíték. Annak főszereplője nem csupán az uralkodót, hanem az ünnep istenét személyesíti meg, nyilvánosság elé lép, szerepéhez már megkapja a szükséges jelmezt is, azonban amennyire ez az acta célozgatásaiból sejthető, megőrizte a régi lakomakirály szerepkörét is, tehát uralkodik katonatársai között. A történet helyszíne ideális egy ilyesfajta átmenet lezajlásához: egy katonai tábor, mely egyszerre őrzi a lakomázó baráti társaság zárt közösségi jellegét, ugyanakkor, már csak létszáma miatt is, megvan a saját belső nyilvánossága is.

Ha csak felületesen vizsgáljuk, a Kalendae Ianuariae sajátos viszonya a társadalmi hierarchiához közeli viszonyban látszik lenni a Saturnaliával. Ez a párhuzam részben valós kapcsolaton alapul, de részben csak látszólagos. Közismert, hogy a római Saturnalián urak és rabszolgák viszonya megfordult, és a lakomán a gazdák szolgálták fel a menüt a rabszolgáknak, ami hamisítatlan karneváli hangulatot idéz fel. Kevésbé közismert, hogy e szokás gyakorlati kivitelezése koronként és valószínűleg háztartásonként is változott. Fanny Dolansky a szokás forrásait összegyűjtve a következő variációkat találja: a rabszolgák és gazdáik egy asztalnál étkeznek. A szabadok felszolgálnak az asztalnál a szolgáknak, aztán együtt étkeznek. A szabadok felszolgálnak, együtt étkezésről nincs szó. A szolgák étkeznek először, és csak ezután kezdődik a szabadok lakomája. A háztartás szabad születésű gyerekei szolgálnak fel a rabszolgáknak, míg a felnőtt családtagok nem jelennek meg. A szolgák számára megengedett, hogy fekvé étkezzenek, ami egyébként a szabad és felnőtt férfiak privilégiuma.⁸⁸ Az ünnep hetében a szokásosnál bőségesebb és jobb minőségű étkezés járt ki a szolgáknak, ideális esetben nekik sem kellett dolgozniuk, s ehhez járult még, amit Horatius szatírájában (*Sat. II. 7. 4.*) *libertas Decembrine*nek, decemberi szabadságnak nevez: az ünnep napjai alatt a rabszolgák szabadon mondhatták meg a véleményüket, s ezért nem volt illő megbüntetni őket.

Mindez Saturnus kedvéért történt, akinek itáliai uralkodása az elveszett aranykort testesítette meg, mikor még nem létezett az embert embertől elválasztó legembertelenebb szakadék, a rabszolgaság. Ez nem a hétköznapi társadalmi hierarchia megfordítása vagy annak groteszk kicsúfolása; ami történik, még csak nem is egy extrém, csak rituális kontextusban értelmezhető cselekmény, hanem olyan nagyvonalúság, amely akár a hétköznapiokon is lehetséges volt, sőt dicséretesnek számított. A rabszolgák írá-

⁸⁸ DOLANSKY 2011a; a rabszolgák megvendégelésének különböző típusai: 492–493.

nyában megértőbb szerzők a szólásszabadságot és a közös étkezést is úgy említik, mint ami a normális hétköznapiakban is elfogadható kellene hogy legyen, sőt még csak nem is okvetlenül a tulajdonos emberségének a jele.⁸⁹ A Saturnalia egy hétig tartó egyenlősége tagadhatatlan örömet okozott minden résztvevőnek, azonban semmi köze a valódi karnevál kifordított világához, mert annak lényege, hogy a hierarchia és a rend időleges megkérdőjelezése alulról történjen. Amikor az ifjú Nero mint az uralkodó császár adoptált fia választatja meg magát a Saturnalia princepsévé, az valami egészen más, mint amikor az ismeretlen antiochiai hasonlítja szőrös majomhoz a császárt.⁹⁰

A rabszolgák megvendéglésének dicséretes szokását is árnyalja Lukianos néhány megjegyzése. A „Beszélgetés Kronossal” című írásban Kronos és papja vitatja meg, hogy milyen világra lehet számítani egy olyan istentől, aki csak hét napig uralkodik: „Inni, berúgni, [...] jól tartani a rabszolgákat, meztelenül énekelni, [...] aztán meg – ha beletaszítanak – fejfelé a hideg vízbe zuhanni, korommal bemázolt arccal – mindezt megtehetem.”⁹¹ Majd kicsit később: „s miközben másokat foglalatosskódásuk közben a vízbe taszítanak – ami köztudomásúan az ügyetlen felszolgálás büntetése”.⁹² A vendégek szolgálnak fel a többi vendégnek, anélkül hogy a rabszolgák jelenlétéről szó esne. Ami történik, az nem az aranykori egyenlőség felidézése, hanem a rabszolgák kigúnyolása, erre utal a bekormozott arc és a felszolgálók bántalmazása. Ami történik, párhuzamba állítható a Kalendae bizonyos elemeivel, de nem a hatalmi viszonyok megkérdőjelezésével, hanem azzal a móddal, ahogy a Kalendae résztvevői szántszándékkal megalázó helyzetbe hozzák magukat, leginkább a nők öltözzével. A Saturnaliának ez az aspektusa nem kérdőjelezi meg az állami vezetést, nem gúnyolja ki az előkelőket, a konzulokat vagy a császárt – ennek nem is lenne értelme, hiszen a Saturnalia, ha nem is a modern értelemben vett családi ünnep, de a ház ünnepe: a ház falai között ülik meg családok, baráti társaságok.

Van azonban egy másik aspektus, ahol mind a Saturnalia karneváli jellege, mind a Kalendaeval való kapcsolata egyértelműbben bizonyítható, a karneváli jelleget itt Bahtyin karneválfogalma szerint értve. Bahtyin karneválemlélete Rabelais műveinek értelmezését szolgálja, ezért használja a „karneváli irodalom” terminusát, melyet ókori és középkori művekre is alkalmaz.⁹³ Példái között két bizonyosan ókorra datálható mű is akad, egy keresztény és egy bizonytalan hátterű mű. A *Cena Cypriani* (‘Cyprianus

⁸⁹ Seneca, *Epistolae* 47. 2. „Ezért mosolygok azon a felfogáson, hogy szégyen a rabszolgával együtt ebédelni.” (Kurcz Ágnes ford.)

⁹⁰ Ammianus Marcellinus szerint ezt tették Iulianus császárral szemben: Ammianus Marcellinus XXII. 14.3. „Ridebatur enim ut Cercops, homo brevis, humeros extentans angustos et barbam prae se ferens hircinam, grandiaque incedens tanquam Oti frater et Ephialtis, quorum proceritatem Homerus in inmensum tollit, itidemque victimarius pro sacriola dicebatur ad crebritatem aludentibus multis [...]”

⁹¹ Lukianos, *Pros ta Kronon* 2. „πίνειν δὲ καὶ μεθύειν, [...] καὶ τοὺς οἰκέτας εὐωχεῖν καὶ γυμνὸν ἄδειν, [...] ἐνίοτε δὲ καὶ ἐς ὕδωρ ψυχρὸν ἐπὶ κεφαλὴν ὠθεισθαι ἀσβόλῳ κεχρισμένον τὸ πρόσωπον, ταῦτα ἐφεῖται μοι ποιεῖν.”

⁹² Lukianos, *Pros ta Kronon* 4. „καὶ διακονουμένων τοὺς μὲν ἄλλους ἐς τὸ ὕδωρ ἐμπεσεῖν – τοῦτο γὰρ τοῦπιτίμιον τῆς ἀδεξίου διακονίας.”

⁹³ BAHTYIN 2002, 95–101.

vacsorája’), melynek keletkezését 400 körülre datálják, sajátos Biblia-paródia, vagy pontosabban Biblia-allegorizálás-paródia.⁹⁴ A másik a *Malacka végrendelete* (*Testamentum porcelli*), egy körülbelül egy oldal hosszúságú szöveg, melyben a főhős malacka, Marcus Grunnius Corocotta, miután böllérvényes általi halálra ítéltetett, haladékosan kap, hogy végrendeletet készíthessen.⁹⁵ További írásokat is ismerünk, melyek esetében erősebben vagy gyengébben bizonyítható, hogy a Saturnaliához kapcsolódtak, ilyen Lukianos már idézett *Kronosolónja*, mely parodisztikus törvénytörvény az ironia és önironia összetett rétegeivel, hiszen arról szól, hogy milyen törvényeket kellene szabni az ünnepen, ha azt akarnánk, hogy valóban igazságos legyen. Szintén törvényparódia volt a *Lex Tappula convivialis* (‘Tappulus lakoma-törvénye’).⁹⁶ Iulianus császár írt egy Saturnaliához kapcsolódó művet is, melyben az istenek ünnepén egymással versenyeznek a régi, római császárok, hogy ki kerülhessen be a valódi istenek sorába.⁹⁷ Többen próbálták bizonyítani Seneca *Apocolocyntosisa* esetében is, hogy a Saturnaliára íródott.⁹⁸ Ez az első fennmaradt menipposzi satíra, Claudius császár halála után publikálta Seneca, alighanem az ifjú Nero szórakoztatására, melyben a halott császár istenné avatását figurázza ki a szerző.

A fentiekkel ellentétben a *Testamentum porcelli* szerzője ismeretlen. A szöveget az ókorból egyedül Szent Jeromos ismeri, aki arra panaszkodik Izajás kommentárja 12. könyvében, hogy míg Platón Timaiosát még latin fordítója, Cicero sem érti saját bevallása szerint, addig az iskolákban a fiúk kórusban, nevetve szavalják Corocotta malac végrendeletét.⁹⁹ A Saturnáliával való kapcsolatát a *Testamentum* datálása teremti meg: „sub die XVI Kal Lucerninas”: a mécseses Kalendae előtt 16 nappal. Mint Mariotti felismerte, a mécseses Kalendae január 1-jére utal,¹⁰⁰ ezt 16 nappal előzi meg december 17-e, ami a Saturnalia első napja. Ez megmagyarázza a *Testamentum* szituációját is, hiszen a malac tipikus főétel volt ezen az ünnepen.¹⁰¹ A szövegecske korrekt jogi kifejezéseket használ, de mint végrendelet, formai okokból érvénytelen, több kutató a katonák végrendeleteihez hasonlította, melyek készítőjük sajátos jogi helyzetének megfelelően nem követik a szokványos jogi formalitásokat. Tudniillik római személy jogi értelemben semmiféle magántulajdonnal nem rendelkezhetett apja életében, tehát addig nem is volt joga végrendelkezni. E törvény alól a *peculium castrense* képezett egyedül kivételt: a katonaként és katonáskodásból szerzett vagyon. A malacka apja él, sőt

⁹⁴ ALBRECHT 2003–2004, 1270, 1277; MODESTO 1992; BAYLESS 1997, 21–23, 215–216.

⁹⁵ A szöveg magyar–latin kétnyelvű kiadásban is megjelent: FEHÉR 2000.

⁹⁶ PREMMERSTEIN 1904, 336.

⁹⁷ *Symposion é Kronia* (‘Lakoma avagy Saturnalia’), illetve latinul *Caesares* (‘Császárok’) címen ismert.

⁹⁸ Nauta 1987; REISER 2007; és így hivatkozik rá WEINSTOCK 1964, 392; illetve VERSNEL 1993, 207. Az *Apocolocyntosis* megtököcsülést jelent, az apotheózis mintájára képezve, ugyanis a szöveg végén Claudius tökké változtatják.

⁹⁹ JEROMOS, *In Isaiam*, XII. praefatio: „[...] testamentum autem Grunnii Corocottae porcelli decantant in scholis puerorum agmina cacchinantium”, JEROMOS, *In Contra Rufinum* I. 17-ben műfajilag milesiacának határozza meg.

¹⁰⁰ Vö. 4. fejezet 31. lábjegyzet.

¹⁰¹ MARIOTTI 1978; CHAMPLIN 1987, 176. A *Testamentum*hoz, illetve a tipikusan téli disznóvágáshoz: LINDERSKI 1997.

még örökös is, tehát a malacka nem végrendelkezhetne: ergo a malacka szükségszerűen katona, ez a római olvasó számára világos kellett hogy legyen.¹⁰²

A malac tehát mint bűncselekményért halálraítelt katona végrendelkezik. Ez azt jelenti, hogy a malac *fugitivus* megnevezése nem egyszerűen szökevényt, hanem dezertőrt jelent a szöveg kontextusában, aki a 22-es csapdájának egy antik változatába futott bele: nyilván azért szökött meg, hogy ne vágják le, ám most levágják azért, mert megszökött. Champlin a szöveget vizsgáló tanulmányában nemcsak a *Misopógónnal* állítja párhuzamba, hanem felveti, hogy a *Testamentum* írója esetleg ismerte *Dasios-actáj*át vagy valamilyen ahhoz hasonló történetet, mely szintén katonai közegeből ered, és a Malacka végrendelete a humor egy újabb szintjén a rituális gyilkosság paródiája is.¹⁰³ Ehhez Champlinnek nem szükséges a *Dasios-acta* emberáldozatát történetileg hitelesnek elfogadnia, bőven elég, ha azt elfogadjuk, hogy a IV. század embere számára a bűnbakritusok vagy a saturnusi emberáldozat koncepciója ismert és érthető volt, ez már elég ahhoz, hogy a paródia humora a kortárs olvasó számára összetett plusz jelentésekkel mélyüljön.

Mindezek alapján némi óvatossággal ugyan, de kijelenthető, hogy létezett Rómában egy speciális Saturnalia-irodalom. Az óvatosság azért szükséges, mert egyik szöveg esetében sem tudjuk egyértelműen igazolni, hogy a Saturnalia alkalmával történő szóbeli előadásra készültek. Közülük több jogi szövegek paródiája, így Lukianos *Kronosológja* és a *Lex Tappula* törvényeket utánoz, a *Testamentum* pedig a végrendeletek formuláit. Még bizonytalanabb, hogy ez a műfaj milyen mértékben tevődött át a Kalendaera, mivel itt az egyetlen ismert mű Iulianus *Misopógónja*. A Saturnalia-irodalom, akár olvasásra készült, akár társasági felolvasásra, a négy fal közé van zárva, mint a Saturnalia többi eseménye is.

Pompa circensis

A Kalendae újdonságai, különösen a keleti tartományokban, tekinthetők tehát úgy, mint az újévi ünnep és a hagyományos római Saturnalia összeolvadása, azonban karneváli jellege akár a formai elemeket, azaz a jelmezes felvonulást, akár a társadalmi hierarchia nyilvános felrúgását tekintve, nem vezethető le pusztán a Saturnaliából. A késő antik Kalendae rítusai között a kutatók számára legérdekesebb mindig is a jelmezes felvonulás volt.

Bár léteztek lokális változatai, mint a szarvasmaszkos állatjelmezek nyugaton, melyek lokális tradíciókból nőhettek ki, más elemei a birodalom nagy területein alapvetően azonosnak tűnnek. Meg Twycross és Sarah Carpenter szerint a Kalendae Ianuariae kapcsán hallunk először olyan maszkos felvonulásról az európai történelemben, mely egy évszakfordulós ünnephez köthető.¹⁰⁴ Valószínűleg a csúf, szörnyjelmezek történe-

¹⁰² DAUBE 1969, 77–81: a katonai végrendeletek kivételt képeztek a jogi előírások alól (Gaius 2. 114), és ennek a fényében kell a *Testamentum porcellū* is olvasni. Vö. CHAMPLIN 1987, 178.

¹⁰³ CHAMPLIN 1987, 180–181.

¹⁰⁴ TWYXCROSS–CARPENTER 2002, 14.

tében is megilleti az elsőség, hasonlóval nem találkozhatunk az antik vallások történetében. A rituális processziók latin terminusa *pompa*, görögül *pompé*, a *Dasios-acta* szerzőjében ez a keresztelési eskü szövegében elhangzó *pompa diabolit* idézte fel. A téma kutatói több ismert ókori rítusban is megtalálni remélték már e felvonulások eredetét.

Plutarchos egy helyen megemlíti, hogy Rómában január idusán aulos-játékosok zenéltek szerte a városban, akik ebből az alkalomból női ruhába bújtak.¹⁰⁵ Ezt a szokást Schneider a kalendaei női ruhák kapcsán idézi mint potenciális előképet. A női ruhába öltözött férfiak megjelenése az ünnep egy olyan elemének látszik, amely időben és térben egyenletesen terjedt el az egész birodalomban, szerepel Asteriosnál, Petrus Chrysologusnál, Caesariusnál, Pseudo-Maximus szövegében és a trullói zsinat vonatkozó kánonjában. A jelenség az ókorban nem volt olyan extrém, ahogy az egyházatyák dörgedelmei alapján gondolnánk. Az antik drámai műfajok előadásain nők soha nem szerepelhettek, hanem Shakespeare színpadához hasonlóan férfiak játszották a női szerepeket, női ruhákban és maszkokban. Harris felveti, hogy talán a Kalendae esetében is a ruhacserének nem volt más oka, mint hogy a nők számára nem volt ildomos szerepelni, ez még az újkori népszokások esetében is szempont.¹⁰⁶ A szocio-kulturális szempontokat is figyelembe véve azonban a késő ókori nagyvárosokban nem valószínű, hogy ez volt a helyzet. A klasszikus athéni színpadokon tagadhatatlanul nem játszottak nők, a kor Görögországában legfeljebb kardalok előadóiként jelennek meg, már ahol e műfajnak hagyománya volt, de színésznőként nem.¹⁰⁷ Ha ugrunk egy szűk évezredet az ókor végére, már egy egészen más színpadi kultúrát ismerhetünk meg, melyből eltűntek a tragédiák, sőt a szó szoros értelmében az irodalom is, a színpadon a medvetáncoltatástól a sztriptízig bármi megtörténhet. Itt már találunk színésznőket, a leghíresebb köztük Theodóra, aki végül császárné lesz, ám ebben a korban a színésznő már a prostituált szinonimája.¹⁰⁸ A forrásadatok ismertetésénél láttuk, hogy több jel is utal arra, hogy a városokban a Kalendae szervezésében a professzionális szórakoztatóipar szerepet játszott,¹⁰⁹ ebben a közegben könnyen lehetett volna női előadókat találni.¹¹⁰ Az újévi felvonulásokon azért férfiak viselik a női ruhákat, mert

¹⁰⁵ SCHNEIDER 1920–1921, 90; Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 55.

¹⁰⁶ HARRIS 2011, 20.

¹⁰⁷ A kor drámaelőadásaiban, ellentétben Shakespeare színpadával, valószínűleg semmilyen vagy csak minimális erőfeszítést tettek, hogy a nőket játszó férfiak nőiesnek tünjenek, így például Euripidész *Alkestis*-ában kiszámítható, hogy ugyanaz a színész játszotta el a törekeny, ifjú királynét és Héraklét.

¹⁰⁸ Rómában a férfi színészek státusza is nagyon alacsony volt, a szakmával járó hírnév ellenére is, a színészekről több alapvető jog meg volt tagadva. Már az augustusi Lex Iulia, majd később a Lex Papia Poppaea megtiltotta, hogy a szenátorok és férfiági fiaik, unokáik, dédunokáik színésznőt vagy színésznő lányát vegyék feleségül. Ezt a törvényt csak Iustinus törli el, hogy unokaöccse, Iustinus feleségül vehesse Theodórát. Vö. ORIVE 2014, 329.

¹⁰⁹ Vö. Libanios, Asterios és Gázai Chorikios szövegeit.

¹¹⁰ A 10. fejezetben, a Maiuma ünnep esetében látni fogjuk, hogy több keleti városban az ünnep alkalmából ruhátlan hölgyek úsztak a színházak vízmedencéiben. Nehéz elképzelni, hogy ugyanezekben a városokban az illendőség akadályozta volna meg, hogy az újévi felvonuláson jelmezes nők jelenjenek meg.

éppen ez volt a mulatság lényege. A szövegek alapján nem tudjuk megállapítani, hogy viseltek-e maszkot, de az biztos, hogy férfiakról van szó, akik nagyon megpróbálták nőnek látszani, miközben nagyon nyilvánvalóan férfiak voltak, az ilyesmi pedig minden korban kiváló humorforrás. A Plutarchosnál említett szokásról semmi egyéb adatunk nincs, latin szerzők nem beszélnek róla, így nem tudjuk elhelyezni a Kalendae fejlődéstörténetében.

Az a rítus, melyből leggyakrabban próbálták levezetni a Kalendae felvonulását, a cirkuszi *pompa circensis* vagy *pompa deorum*. Rómában a cirkuszi lóversenyjátékok soha nem vesztették el teljesen vallási-rituális jellegüket, a versenyek megkezdését az úgynevezett *pompa circensis* rítusa előzte meg, egy ünnepi felvonulás, melynek során lehozták a Capitoliumról az istenek szobraiát.¹¹¹ A Kalendae harmadik napja, melyet *Votának* is neveztek, az újévtől függetlenül egyszersmind a *Ludi Compitales* nevű játékok nyitónapja is volt. A Compitalia ünnepe egy, a larnak nevezett házi istenek tiszteletére tartott mozgó dátumú ünnep volt, melynek napja a császárkorban január 3-án rögzült. Mivel egy ünnepi ludiról van szó, azokat Rómában minden esetben megelőzte egy rituális felvonulás, a *pompa circensis*. Ez nem álarcos felvonulás volt, hanem szobrokat vonultattak fel. Arbesmann Petrus Chrysologusra támaszkodva állítja, hogy az V. században mindez még hagyományos keretek között zajlott. Chrysologusnál olvasható a résztvevők mentegetőzése: *non sunt haec sacrilegiorum studia, vota sunt haec iocorum*,¹¹² a felvonulás nem szentségtörés, hanem játékos *vota*. A 'fogadalom', 'isteneknek tett fogadalom' jelentésű *votum* felbukkanása nehezen értelmezhető ezen a helyen, ezért Arbesmann arra a következtetésre jut, hogy a szó az időpontra utal: a Vota publica napjára, mely szintén január 3-ra esett.¹¹³

Bár az istenek felvonulása az eredeti *pompa circensis*en más formában zajlott, mint a Kalendaen, de találhatunk néhány érdekes párhuzamot. A *pompa circensis* név arra utal, hogy a felvonulás a cirkuszi játékok rituális nyitó eseménye volt, a *pompa deorum* név pedig a résztvevőkre, akik maguk az istenek. Rómában a menet a Capitoliumról jött le, és a Forum Romanum érintésével jutott el a Circus Maximushoz. Az istenek részvétele kizárólag szobraik formájában történt, melyeket úgynevezett *ferculum*okon, „hordágyakon” hoztak le, vagy rudakra erősítve.¹¹⁴ A legrészletesebb leírás halikarnassosi Dionysiosnál olvasható, ahol megfigyelhetünk egy párhuzamot az újévi felvonulásokkal: a rítus komolysága ellenére jelen van egy komikus vonulat is, a közönséget megnevettető szatírkar formájában.

A párhuzamot gyengíti, hogy a görög szerző leírása Quintus Fabius Pictortól származik, aki a Kr. e. III. században írt, tehát egy időben nagyon távol eső korban, emellett mind Dionysios, mind Fabius Pictor hangsúlyozza a rítus görög elemeit, bizonyí-

¹¹¹ PIGANOL 1923, 15–31, 158; VERSNEL 1970, 94–115; ARENA 2009; ARENA 2010, 53–102; LATHAM 2016. Fő források: Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* VII. 72. 12; Ovidius, *Amores* III. 2. 43–56.

¹¹² Petrus Chrysologus, *Sermo* 155. 5.

¹¹³ ARBESMANN 1979, 112. Hasonlóan a Compitalia *pompa circensis*éből vezeti le az újévi felvonulást: NILSSON 1916, 82–83, 145; SCHNEIDER 1920/1921, 95; WEINSTOCK 1964, 396; GLEASON 1986, 110.

¹¹⁴ LATHAM 2016; ARENA 2009, 78; VERSNEL 1970, 96–97.

tandó, hogy Róma görög alapítású város, mindezek tetejébe Fabius Pictor elvileg nem egy kortárs felvonulást ír le, hanem egy Kr. e. 490-ben történt, legendás eseményt, melyet annak örömére tartottak, hogy megakadályozták az előzőtt Tarquiniusok viszsztatérését.¹¹⁵ Fabius Pictor szerint a menet élén a város előkelői haladtak, akik a versenyeket szervezték, utánuk következtek a katonakorú fiatalok, lovon vagy gyalogosan, aszerint, hogy a jövőben milyen fegyvernemhez kerülhettek. Utánuk jöttek a versenyen részt vevő kocsihajtók, majd a zenészek. Ezután következik a számunkra legfontosabb rész: egy szatírkar, melynek tagjai kecskebőr öltözetet viseltek, és igyekeztek a közönséget megnevettetni.¹¹⁶ A szerző mintha úgy érezné, hogy ez magyarázatot igényel, s ezért hozzáteszi, hogy ugyanez a szokás megvan a római diadalmenetekben is, illetve az előkelők temetéseiben, mind a szatírkarok jelenléte, mind az ünnepelt előkelők kigúnyolása.¹¹⁷ A menet végén haladnak maguk az istenszobrok, vagy antropomorf szobrok (*simulacra*) formájában, vagy attribútumaikkal (*exuviae*) ábrázolva.¹¹⁸

Bár a forrásban a katonai jelleg dominál, Fabius Pictor leírása felvillantja a humort is. A szatírok kara a görög kultúrkörből származik, ahol fentűnhettek a szatírdramának nevezett komikus műfaj főszereplőiként, illetve Dionysos egyes ünnepeinek körmenetein. Szatírtelmezes színészek ábrázolásai ismertek a Római Birodalomból.¹¹⁹ Mivel a szatírokat a római korban kecskelábúnak képzelték, ezért a színészek is kecskebőrből készült bundás nadrágot viselnek. Elsősorban az ő jelenlétük teremti meg a kapcsolatot az újévi felvonulások irányába: bennük megtalálhatjuk a groteszk, állati szőrméből készült jelmezeket, illetve az istenek komikus felvonulását. A pompa circensis menetének szereplői között van még egy csoport, amely hathatott a kései Kalendae groteszk jelmezeire.

A tulajdonképpeni *pompa deorum*ban a szobrok és a szimbolikus ábrázolások (*exuviae*) mellett jelen van egy harmadik, gyéren dokumentált, de egyértelműen létező csoport is, a Lathamnál folklorisztikus figuraként (*folkloric figures*) meghatározott fabábuk (*effigies*).¹²⁰ Dionysios és Ovidius nem említik őket, ismereteink főleg lexikográfus szerzőktől erednek. Ezek nem teljesen komolyan vehető „istenekeket” ábrázoltak nagy méretű, groteszk és félelmetes bábok formájában, melyek testrészei mozgathatók voltak.¹²¹ Ilyen volt

¹¹⁵ LATHAM 2016, 12, 22–23.

¹¹⁶ Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* VII. 72. 10. „μετὰ γὰρ τοὺς ἐνοπλίους χοροὺς οἱ τῶν σατυριστῶν ἐπόμενον χοροὶ τὴν Ἑλληνικὴν εἰδοφοροῦντες σίκινιν. Σκευαὶ δ' αὐτοῖς ἦσαν τοῖς μὲν εἰς Σιληνοὺς εἰκασθεῖσι μαλλωτοὶ χιτῶνες, οὓς ἔνιοι χορταίους καλοῦσι, καὶ περιβόλαια ἐκ παντὸς ἄνθους· τοῖς δ' εἰς Σατύρους περιζώματα καὶ δοραὶ τράγων καὶ ὀρνιθότριχες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβαι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια. Οὗτοι κατέσκωπτόν τε καὶ κατεμμοῦντο τὰς σπουδαίας κινήσεις ἐπὶ τὰ γελοιότερα μεταφέροντες.”

¹¹⁷ Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* VII. 22. 1–13. „εἶδον δὲ καὶ ἐν ἀνδρῶν ταφαῖς ἅμα ταῖς ἄλλαις πομπαῖς προηγουμένους τῆς κλίνης τοὺς σατυριστῶν χοροὺς κινουμένους τὴν σίκινιν ὀρχησιν, μάλιστα δ' ἐν τοῖς τῶν εὐδαιμόνων κήδεσιν.”

¹¹⁸ LATHAM 2016, 45–58.

¹¹⁹ A klasszikus görög szatírtelmez: HAIGH 1907, 255.

¹²⁰ LATHAM 2016, 45, 59–60.

¹²¹ PIGANOL 1923, 26; LATTE 1960, 249; VERSNEL 1970, 264–266; LATHAM 2016, 59.

Manducus, akinek hatalmas előreálló fogazata csattogtatható volt,¹²² a fecsegő Citeria,¹²³ a részeg öregasszonyt mintázó Petreia.¹²⁴ A menetet gólyalabasok kísérték, akik a szórványos források szerint Aigipánt vagy Silvanust utánozva ijesztgették a nézőket,¹²⁵ ez utóbbiak a szatírokkal rokonságban álló istenek.

Mindezek a szereplők együtt már egy olyan felvonulást tárnak elénk, melyből aránylag könnyen kialakulhatott a késő antik Kalendae Ianuariae groteszk istenmenete. Azonban nem szabad elfeledkeznünk a lehetséges ellenérvekről sem. A hasonlóságok ellenére van egy sor probléma is, ami megnehezíti, hogy ezt tekintsük az újévi felvonulás egyetlen vagy akár legfontosabb előzményének. Fabius Pictor leírása nagyon régi, és más, későbbi forrásokban a *pompa circensis* már nem egyéb, mint a versenyek unalmas előjátéka.¹²⁶ Nehéz megmagyarázni, hogyan vált volna bárhol és bármikor népszerűbbé, mint maga az őt követő cirkuszi verseny. A következő probléma, hogy mindaz, amiről eddig szó volt, Rómára vonatkozik, Róma városára. Vannak adataink, hogy *pompa circensis* a provinciákban is létezett, de ezek a latin nyugatra vonatkoznak.¹²⁷ Érthető, hiszen a rítus maga a római típusú circusi versenyek elterjedéséhez kötődött. Amikor ez elterjed a birodalom keleti felében, már a keresztény korban járunk. A másik probléma kronológiai. Ha feltételezhetnénk, hogy a keresztény uralkodók cenzúrázzák és betiltják az istenek menetét a cirkuszi játékok programjában, akkor elképzelhető volna, hogy a pogány köznép a maga szakállára folytatja a betiltott maskarádét. Azonban nem ez történik. Tudjuk, hogy a *pompa deorum* fennmarad, „megtisztított” formában: az istenek közül a császárkor folyamán szintén az istenfelvonulás részét képező császárképmások maradnak, illetve az allegorikus istenalakok, különösen Victoria.¹²⁸ A harmadik probléma az, hogy a felvonulás és a circusi *ludi* kapcsolata az újévi homáliákban tisztázatlan. Akik írnak a lóversenyekről, nem beszélnek a felvonulásról, és vice versa. A *pompa circensis* rítusa a maga hivatalos formájában az

¹²² Festus 115. „Manduci effigies in pompa antiquorum inter ceteras ridiculas formidolosasque ire solebat magnis malis ac late dehiscens et ingentem sonitem dentibus faciens, de qua Plautus ait »Quid si ad ludos me pro manduco locem? Quapropter? Clare crepito dentibus.«” További forrásai: VERSNEL, 1970, 265–266.

¹²³ Festus 52. „Citeria appellabatur effigies quaedam arguta et loquax ridiculi gratia, quae in pompa vehi solita sit. Cato in Marcum Cae[ci]lium: »Quid ego cum illo dissertem amplius, quem ego denique credo in pompam vectitatum ire ludis pro citeria, atque cum spectatoribus sermocinaturum.«”

¹²⁴ Festus 281. „Petreia vocabatur, quae pompam praecedens in colonis aut municipiis imitabatur anum ebriam, ab agri vitio, scilicet petris appellata[m].”

¹²⁵ Aigipan, Festus 86, Silvanus, Plut. Para. min.22 (=Plut Mor 311B). LATHAM (2016, 63) feltételezi, hogy ez egy istenség álarcos megszemélyesítése volt.

¹²⁶ Seneca, *Controv. I.* praef. 24. úgy említi a *pompa deorum*ot, mint a játékok különösen unalmas epizódját („Sed iam non sustineo diutius vos morari: scio quam odiosa res mihi sit circensibus pompa.” „Már nem tartalak fel tovább titeket halogatással, tudom, mennyire gyűlöletes a cirkuszi pompa.” Vö. Ovidius, *Amores* III. 2. 61, *Ars Amatoria* I. 47, *Fasti* IV. 391 (Macrobius I. 23. 13).

¹²⁷ LATHAM 2016, 159–161.

¹²⁸ LATHAM 2016, 184–185, 206. LATHAM (2016, 219) Petrus Chrysologust egy szabályosan megrendezett *pompa circensis* példajaként említi, ami így az egyetlen adat lenne eredeti formában megrendezett pompa circensisre a keresztény korból.

állami reprezentáció fontos eszköze, ha egy püspök támadást intéz ellene, az politikai aktus, ám a legkorábbi és legrészletesebb forrásban, Petrus Chrysologusnál semmi jele, hogy nem egy magánjellegű szokást támad.

Egy további kritikus pont a források mennyisége. A szakirodalomban az istenmaszkos felvonulás hangsúlyosan szerepel, de a tényleges forrásadatok mennyisége nem túl nagy. Petrus Chrysologus leírása a legrészletesebb, és bár nem említ konkrét isten neveket, de pogány istenek menetéről beszél Caesarius is. A két görög adat nehezen kapcsolható ide. Lydos Saturnus/Ianus újévi megjelenéséről ír, tehát egyetlen istenségről, a másik adat pedig a *Dasios-acta*, ahol szintén egyetlen istent, Saturnust kellene eljátszani, azonban olyan körülmények között, melyek nem is hasonlítanak a *pompa deorumra*, egy attól különböző forrásból kell eredniük. A másik két potenciális forrás csak implicit utalást tartalmaz, Aranyszájú Szent János felvonuló daimonjai valószínűleg csak szimbolikusak, Ágoston utalásai pedig olyan mértékben bújtatottak, hogy nem tekinthetők bizonyítéknak.

És az utolsó ellenvetés: az a forrásunk, melynek leírása többé-kevésbé összhangba hozható egy *pompa circensisszel*, Petrus Chrysologus szövege Ravennából.¹²⁹ A probléma az, hogy Ravennából egyetlen dolog hiányzik a *pompa circensis*hez, ez pedig a *circus* maga. Bár egy császári főváros esetében azt várnánk, hogy a palotához közvetlenül csatlakozó lóversenypályát találunk, Ravennában ennek semmi nyoma, sem régészeti, sem feliratos, sem irodalmi forrás nem tanúskodik egy ravennai circus létéről.¹³⁰

Navigium Isidis

Alföldi András dolgozta ki azt az elméletet, miszerint a középkori farsang végső soron Isis istennő nagy tavaszi ünnepéből ered, a *Navigium Isidis*ből ('Isis hajózása'), amely a férjét kutató istennő utazásairól emlékezik meg.¹³¹ Az ünnep a császárkorban rendkívül népszerű volt, még a tengertől távolabb fekvő városokban is megtartották. Alföldi értelmezésében a karnevál nem *carne vale* vagy *carnelevarium*, hanem *car navale*, azaz 'hajó-kocsi', ami az ünnep egyik kelléke volt. Alföldi véleményét a tudományos közvélemény kritikával fogadta, mivel a *Navigium Isidis* hajó-kocsija és a karnevál szó fel-

¹²⁹ ARBESMANN 1979, 112; még határozottabban képviseli ugyanezt az álláspontot: LATHAM 2016, 219, aki abból kiindulva, hogy Ravennában az istenek megjeleníthetők voltak a *pompa circensis*en, arra következtet, hogy talán máshol is.

¹³⁰ MAUSKOPF DELIYANNIS 2010, 59: Egyetlen említését találta ravennai circusnak, a *Liber Pontificalis* középkori pápaéletrajzaiban, Teodor pápa életrajzában említi, hogy a 690-es években Mauritius *cartularius* fejét a ravennai circusban tették közszemlére elrettentésül, ami csekély értékű bizonyíték (*Liber pontificalis* 75.2, DAVIES 2010, 65). Történtek kísérletek annak felvázolására, hogy egyáltalán hol fért volna el Ravenna városában egy circus, azonban Mauskopf ezeket is cáfolja, valamint hivatkozik Salvianusra, aki szembeállítja egymással a circusbba járó rómaiakat és a színházlátogató ravennaiakat (Salvianus, *De gubernatione Dei* VI. 9. „pars sunt Romanae plebis in circo, pars sunt populi Ravennatis in theatro”).

¹³¹ ALFÖLDI 1937a; ALFÖLDI 1937b; ALFÖLDI 1965–1966. (Az Isis-felvonulás és a karnevál kapcsolatát elfogadja például: GRIFFITHS 1975, 172; MESLIN 1970, 44–45.)

bukkanása között hosszú évszázadok telnek el,¹³² illetve többen szkepszissel fogadták Alföldi feltételezését, hogy az eredetileg március 5-i Navigiumhoz kötődő szokás átkerült az év kezdetére, majd később vissza a nagyböjtöt megelőző farsangra. Talán Nilsson kritikája okozta, mely a görög vallástörténet legalapvetőbb kézikönyvében jelent meg, hogy a Kalendaeval foglalkozó szakirodalom szinte teljesen mellőzi Alföldi elméletét, noha etimológiája hihető, és kétségtelen tény, hogy az egyetlen ókori vallási processzió, amely tényleg hasonlít a Kalendae felvonulásaira, az a Navigium Isidis része volt.¹³³

Az ezt megörökítő szöveget Apuleius regényében találjuk, amely *Aranyszámár* vagy *Metamorphoses* címen ismert (*Metamorphoses* XI. 8–11.). Ebben egy ünnep leírását olvashatjuk, ami egyértelműen a *Navigium Isidis*. Az ünnep fő látványossága egy körmenet volt. A felvonulás alapvetően komoly, az Isis-templom papsága, a tekintélyes hívek vonulnak fel, s maguk az egyiptomi istenek is: Apuleius megemlíti a kutyafejű Anubist, s ez a részlet mindenképp hiteles, mivel Isis-szentélyekhez kapcsolódóan találtak kerámia Anubis-maszkokat.¹³⁴ A komoly körmenet előtt egy vicces, jelmezes társaság halad, felvonulásukat Apuleius *anteludium*nak nevezi, előjátéknak,¹³⁵ melyen isteneknek, mitológiai hősöknek is beöltöztek a résztvevők. Az ünnep komolysága ellenére a jelmezek nevetségesek, groteszkek: például a daliás Perseust és Pegazust egy öregember játssza el a szamarával, melyre szárnyakat erősítettek. Nőnek öltözött férfiakról is szó esik.

Apuleius leírásában az állatmaszkokon kívül az újévi felvonulások minden elemét megtaláljuk. A Navigium – ellentétben a cirkuszi *pompa deorum*mal – népszerű volt, ám legkésőbb a kultuszok betiltásával eredeti formájában már nem volt tovább gyakorolható. Amennyiben ez inkább városi népünnepély volt, mint az Isis-papság által szervezett szigorú liturgiával rendelkező rítus, minden további nélkül mód nyílt rá, hogy a városi lakosság egy másik, még engedélyezett ünnep keretei között tartsa meg továbbra is. Az Apuleius-szöveg értékeivel szemben felhozható egyetlen komoly kritika a műfajra irányulhat. Az *Aranyszámár* regény, zsúfolva fantasztikus részletekkel, boszorkányokkal, állattá változó emberekkel, mesebetétekkel stb. Mivel Apuleius a főhős menekülését Isis istennőre bízta, és a regény végkifejlete az Isis-misztériumok propagandájává alakul, ezért van okunk bízni benne, hogy a szerző hiteles képet nyújt a kultuszról, azonban tökéletesen biztosak nem lehetünk benne, és az *anteludium*nak más antik forrása nincs.

¹³² NILSSON 1951a, 625, 6. jegyzet.

¹³³ Alföldit támogató szerző például MESLIN 1970, 44–45.

¹³⁴ Iosephus Flavius (*Ant. Iud.* XVIII. 3. 4. 65–80) híres története, ahol az erényes Paulinát kikoszorózott rajongója az Isis-templom papjait megvesztegetve szerzi meg, akik meggyőzik az asszonyt, hogy maga Anubis isten kívánja a szeretőjévé tenni, függetlenül a történeti hitelességtől, csak maszkok használatával érthető. A pompeii Isis-templom egy freskója valószínűleg egy papot ábrázol Anubis-maszkban: Museo Archeologico Nazionale di Napoli (inv. 8920) (cat. 1.36). Két tényleges Anubis-maszk maradt fenn, egy hildesheimi agyag Anubis-maszk (Römer und Pelizaeus Museum, inv. 1585.), és a Louvre-ban őrzött famaszkja. Utóbbi másolata látható az 1. képen.

¹³⁵ GRIFFITHS 1975, 173–174 megkérdőjelezi, hogy volt-e egyáltalán vallási jelentősége.

Dionysos sértegetései

Van egy eredeztetési kísérlet, mely mellett valójában nem sok kézzelfogható érvet sorakoztatott fel a kutatás, azonban mellette szól, hogy a késő ókor szerzői között keresztények és pogányok is akadtak, akik ezt képviselték. E szerint a vélemény szerint a görög *Dionysos kultusza* is hatással lehetett az általunk vizsgált ünnepekre. Ióannés Lydos a téli napforduló körüli ünnepeket egyrészt Kronos és Démétér, másrészt Dionysos áldozati cseleményeiből vezeti le, és az athéni falusi Dionysia eseményeit idézi meg az ünnep nevének említése nélkül.¹³⁶ Theodoros Balsamón a trullói zsinat kánonjaihoz írott kommentárjaiban a Votát és a Brumaliát Pán és Dionysos ünnepeinek hiszi, valószínűleg Dionysos görög Bromios melléneve téveszti meg.¹³⁷

Az újév és az ősi Dionysos-kultuszok feltételezett kapcsolata a modern kutatásban alapvetően különbözik azoktól a hipotézisektől, melyeket eddig idézhettem, amennyiben itt a kapcsolat valójában értelmezhetetlen a modern néprajzi anyag nélkül. A trák területek téli ünnepkörhöz kötött jelmezes népi előadásait kapcsolták össze néprajzkutatók a klasszikus Dionysosszal, s szinte csak mellékesen illesztették be ebbe a fejlődési sorba a *Dasios-acta* vagy a trullói zsinat adatait.¹³⁸

A Kalendae és Dionysos kultusza között a rituális dráma-előadásokon túl van egy másik pont is, ahol kapcsolatot láthatunk, és ami elkerülte eddig a kutatók figyelmét. Tudniillik Dionysos bizonyos ünnepein szokás volt, hogy egy ünnepi felvonulás során a résztvevők szekerekről sértegessék a felvonulás nézőit. A releváns források teljes gyűjteményét közli Eric Csapo, egyszersmind bizonyítva, hogy az ünnep, ahol mindez zajlott, az athéni (*Nagy*) *Dionysia*.¹³⁹ A rítus megnevezésére két kifejezés használatos, az egyik a *ta ex hamaxés*, jelentése: 'szekérről történő dolgok', a másik a *pompeia*, a 'rituális felvonulás' jelentésű pompé továbbképzése.¹⁴⁰ A kutatásban három Dionysos-ünnep neve merül fel az esemény időpontjára, az *Anthestéria*, a *Lénaia* és a *Dionysia*, de a korai források egyértelműen a Dionysiat preferálják.¹⁴¹

A szokást kisebb részben a Kr. e. V–IV. századi forrásokból ismerjük, melyek a „szekérről beszélni” kifejezést sértegetés értelemben használják, nagyobb részben pedig abból a császárkori és bizánci lexikografikus irodalomból, melynek célja az előbbi forráscsoport magyarázása volt. Így például Harpokration *Lexikona a tíz szónokhoz*, melynek egy szócikkében a következőket olvashatjuk:

parádés beszédek és parádézni – sértés és sértegetni értelemben. Démostenész Ktésiphónért mondott beszédében. A metaforát a dionysosi felvonulásokról veszi,

¹³⁶ *De mensibus* IV. 158.

¹³⁷ PG 137, 729.

¹³⁸ DAWKINS 1906; ANASTASSIADOU 1976.

¹³⁹ CSAPO 2012.

¹⁴⁰ CSAPO 2012, 19. „τὰ ἐξ ἀμάξης, πομπεία”.

¹⁴¹ FARNELL 1909, 211–212; NILSSON 1951a, 529, 2. jegyzet; BURKERT 1985, 229.

ahol szekerekről sértegették egymást. Menandros [írja] a *Perinthia* [című darabjában]: a kocsikról elhangzó egyes parádés beszédek nagyon sértők.¹⁴²

A szócikk címe *pompeia*, ami a *pompé*: ünnepi felvonulás főnévből képződik, és etimológiailag egyszerűen a *pompá*hoz tartozó, azzal kapcsolatos dolgokat jelent, átvitt értelemben azonban sértegetést is. A szócikk Démosthenésnek a ma *A koszorúról* címmel ismert beszédére utal, mely mind a *pompeia* és *pompeuein* főnevet és igét alkalmazta sértegetni értelemben, mind az „*ex hamaxa*”, „szekérről beszélni” kifejezést.¹⁴³

Lukianos *Tragikus Zeus* című szatírájában is elhangzik a „szekérről” kifejezés, ehhez az antik kommentátor a következő magyarázatot fűzi:

A szekérről: a Dionysia ünnepén az athéniaknál szekéren ülők sokféleképpen csúfolták és sértegették egymást. A „szekérről” szólás tehát alkalmazható azokra, akik sértő módon beszélnek.¹⁴⁴

Egy másik Démosthenés-kommentátor magyarázata:

parádés beszéd: sértegetés, mivel a felvonulásokon (*pompé*) komédiázva gúnyolták egymást.

parádés beszéd: egy személy élet(mód)jára irányuló tréfa. Már tudjuk, hogy a felvonulásokon egyesek maszkot viselve gúnyolták a többieket, mintegy ünnepi játékként (*paizontes*), miközben szekerek vitték őket. Innen jön a közmondás: „a szekérről sérteget engem”.¹⁴⁵

Csapo tizenhárom szöveghelyet vizsgál, melyek a nehezen fordítható *pompeia* szó és a „szekérről” kifejezés ezen mellékértelméről tanúskodnak,¹⁴⁶ és meggyőzően bizonyítja, hogy a szekerekről történő csúfolódás szokása eredetileg a Nagy Dionysia része volt Athénban.¹⁴⁷ Csapo számára ez azért fontos, mert őt az athéni ókomédia eredete érdekli, a szekeres processzió két fő sajátága, a *loidoria* (‘sértegetés’, ‘gyalázkodás’) és a *parrhésia* (‘szólásszabadság’) az ókomédia két legfontosabb műfaji sajátosságát tükrözi,

¹⁴² Harpocration (Kr. u. II. sz.), *Lexicon in decem oratores Atticos*, 253. „πομπείας πομπεύειν szócikk: πομπείας καὶ πομπεύειν· ἀντὶ τοῦ λοιδορίας καὶ λοιδορεῖν. Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος. μεταφέρει δὲ ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς Διονυσιακαῖς πομπαῖς ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν λοιδουρουμένων ἀλλήλοις· Μένανδρος Περιινθία· ‘ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν εἰσι πομπεῖαι τινες σφόδρα λοῖδοροι.’”

¹⁴³ Démosthenés, *De corona* 11. 122–4.

¹⁴⁴ *Scholia ad Luciani Iovem tragicum* 44, 77. „ἐξ ἀμάξης· ἐν τῇ ἐορτῇ τῶν Διονυσίων παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις ἐπὶ ἀμαξῶν καθήμενοι ἔσκωπτον ἀλλήλους καὶ ἐλοιδоруόντο πολλά. παροιμία οὖν ἐκράτησεν ἐπὶ τοῦ ὕβριστικῶς κεχημένου ‘τὰ ἐξ ἀμάξης’.”

¹⁴⁵ *Scholia ad Demosthenis De corona* 40a–b. „πομπείας· τῆς λοιδορίας, διὰ τὸ ἐν ταῖς πομπαῖς κωμωδεῖν ἀλλήλους. πομπείας· τῆς χλεύης τῆς περὶ τὸν βίον ἤδη γὰρ ἐγνωμεν ὡς ὅτι ἐν ταῖς πομπαῖς προσωπεῖα τινες φοροῦντες ἀπέσκωπτον τοὺς ἄλλους, ὡς ἐν ἐορτῇ παίζοντες, ἐπὶ ἀμαξῶν φερόμενοι. ὅθεν καὶ ἡ παροιμία ‘ἐξ ἀμάξης με ὕβριθιεν’.”

¹⁴⁶ A források egy teljesebb listája: Csapo 2012, 19–25.

¹⁴⁷ Csapo 2012, 25.

az ismert darabok (Aristophanés komédiái) nyílt szabadszájúsággal támadnak konkrét, néven nevezett személyeket. A szokás ritualizált, szigorúan az ünnepre korlátozódik, tükrözi az ünnep istenének, Dionysosnak az anarchikus karakterét, ugyanakkor célja a szociális kontroll fenntartása.¹⁴⁸ Bár forrásaink Athénra összpontosulnak, a görög világ más részeiről is valószínűsíthető hasonló szokás a Dionysia kapcsán.¹⁴⁹

Bár az időbeli távolság a késő antik Kalendától hatalmas, de látunk párhuzamokat, különösen az Asterios által leírt szekeres körmenet-paródiával. Szem előtt kell tartanunk, hogy a Dionysia rítusában nem maga a két fő motívum az egyedi, hanem a párosításuk. A vallási processziókhoz használt speciális szekerek használata más ünnepekről is adatolt, és a rituális csúfolódás is, például *aischrologia* néven, Démétér eleusisi ünnepének a része volt, azonban szekerek nélkül.¹⁵⁰ Kérdéses, hogy áthidalható-e az időbeli szakadék az athéni Dionysia és a késő ókori újév között. A harsányan invektív ókomédia a Kr. e. IV. századtól olyan mértékben átalakul, hogy a közép- és újkomédiát akár eltérő műfajnak is nevezhetjük, ez utóbbiak tematikájukban már azonosak a shakespeare-i vígjátékkal, helyzet- és jellemkomikum egyaránt lehet a cselekmény mozgatórugója, azonban a konkrét személyek ellen szóló invektíva eltűnik. A kérdés az, vajon a megváltozott illem és az átalakult politikai helyzet (értsd: a demokrácia vége) nem tűrte meg tovább a komikus agresszió korábbi formáit, vagy a komikus műfajok belső fejlődése vezetett más irányba. Mindkét magyarázat igaz lehet együtt és külön-külön is. Vallástörténeti szempontból a probléma az, hogy ha a politika vagy a jó modor szabályainak a változása az ok, akkor az invektíva nemcsak a színpadról, hanem a rítusból is eltűnhetett, míg a második esetben a drámai műfaj változása nem érintette a rítust.

Az előző oldalakon öt lehetséges eredeztetést ismerhettünk meg, öt rítust, amely a kutatók szerint az újévi felvonulás előképe lehetett: egy kelta szarvasünnep, a női ruhás zenészek Róma városában, a *pompa circensis*, a *Navigium Isidis*, Dionysos téli ünnepei a görög világban – mindezek együtt lefedik a Római Birodalom etnikailag sokszínű világát. Nem gondolom, hogy választanunk kell ezek között a rítusok között, és rábökni egyre, hogy „tessék, ez az előzmény!”, ellenkezőleg, a potenciális előzmények köre inkább növelhető, ugyanakkor látni fogjuk, hogy a már bemutatott és bemutatandó szokások nem függetlenek egymástól, legalább a *pompa circensis*, a *Navigium Isidis* és egyes *Dionysos-rítusok* között kapcsolatok, kölcsönhatások állapíthatók meg. Amikor a Kalendae késő antik felvonulásainak és egyéb ünnepi szokásainak az előzményeit kutatjuk, nem családfa formájában kell felvázolnunk az egyes ünnepek egymásra hatását, hanem hálózatként.

A Kalendae kései formája egy olyan helyzetben jön létre, melyben a hagyományos kultuszok többségét még gyakorolják, ugyanakkor erős a szinkretizmus, és gyorsak a változások. Az Apuleius-regény Isis-kultuszhoz kapcsolódó maskarás körmenet hason-

¹⁴⁸ CSAPO 2012, 26.

¹⁴⁹ CSAPO 2012, 30, 7. jegyzet.

¹⁵⁰ HEGYI 2002, 66.

lít legjobban az újévi felvonulásra, legalábbis akkor, ha az összehasonlítás alapja a közös jelmezek száma. Azonban nehézséget okoz, hogy valójában nehezen tudjuk megfogalmazni, hogy az apuleiusi rítus voltaképpen micsoda. A regény Navigium Isidis-ünnepe két részre osztható, melyek azonban nem különülnek el egymástól szigorúan: van egy komoly rész, az Isis-papság és a beavatottak részvételével, istenek maszkjait viselő papokkal, és van egy tréfás, jelmezes felvonulás, mely előttük halad. Mikor Alföldi a Navigiumot kapcsolatba akarta hozni az újévvél, nem választotta el egymástól a két részt, tehát nem egy marginális rituáléről (a vidám maskarákról) állította, hogy átkerül újév napjára, hanem a Navigium egészéről tette fel, hogy valamiképp hatást gyakorol az újévre. Ezért érvelésének fontos része volt annak kimutatása, hogy a Vota publicához kapcsolódó éremverésben egyiptomi motívumok jelennek meg.¹⁵¹

A körmenet két részének egymáshoz való viszonya nem világos. Apuleius a mulatós jelmezesek felvonulását anteludiumnak nevezi. Ezt nem úgy kell értelmeznünk, hogy a játék (*ludus*) előtti felvonulás, hanem úgy, hogy a komoly ünnepség előtti játék. A szöveg, mely a maga nemében egyedülálló, megválaszolatlanul hagy olyan elemi kérdéseket, hogy mi volt az *anteludium* szerepe az ünnepen, hogy egyedi jelenségről van-e szó, vagy a Navigiumot általában így ünnepelték, s végül hogy mennyiben realitás, és mennyiben fikció, hiszen a mű, melynek része, műfajilag fantasztikus regény.

A Gwynn Griffiths által felsorakoztatott analógiák arra utalnak, hogy a tréfás körmenet nem speciálisan Isishez vagy az egyiptomi teológiához kötődött,¹⁵² így például Héródianosnál találunk egy szöveghelyet, amely szerint Magna Mater római ünnepén mindenki olyan jelmezbe öltözött, amilyenbe akart.¹⁵³ Témánk szempontjából szintén fontos, hogy Griffiths egyértelmű kapcsolatot lát az *anteludia* és a *pompa circensis* azon formája között, ahogy azt Fabius Pictor leírja.¹⁵⁴ A Navigium egy másik irányból a Dionysos-ünnepekhez is kapcsolható, a közös pont a hajószekér, a hajó formájú, kerekeken guruló szekér, mely Isis Navigiumából jól ismert.¹⁵⁵ Ennek használata logikus egy olyan ünnepen, mely egy istennő tengerre szállását ünnepli, ahol a körmenet célja a kikötő, és amely ünnep a hajózási szezon kezdetét jelezte. Ennek ellenére a hajószekeret nem Isis kedvéért találták ki, ismert volt Dionysos ünnepein is, aki, egyik fontos mítosza révén, megjelenhetett mint a tengerről érkező istenség. Philostratos és Aelius Aristides is említi, hogy Dionysost a Dionysián hajó formájú kocsi viszi.¹⁵⁶ Emellett ismert négy attikai skyphos-edény Kr. e. 500 körülről, melyek hajó formájú kocsin ábrázolják Dionysost, azaz Dionysos szobrát.¹⁵⁷ Ez azt jelenti, hogy az a három ünnepi szertartás, melyet a kutatások a késő ókori újévi felvonulások előzményeként tartanak számon, valójában egymástól sem függetlenek. Mi több, további ünnepi rítusokat is felidézhetünk, melyek hathattak a Kalendae kialakulására.

¹⁵¹ ALFÖLDI 1937b; ALFÖLDI 1965–1966.

¹⁵² GRIFFITHS 1975, 172; ALFÖLDI 1965–1966, 75: etruszk és görög hatásokat is feltételez.

¹⁵³ Héródianos 1. 10. 5. „ἐκαστός τε ὁ βούλεται σχῆμα ὑποκρίνεται.” GRIFFITHS 1975, 172–176.

¹⁵⁴ GRIFFITHS 1975, 172.

¹⁵⁵ ALFÖLDI 1937b, 57–58; ALFÖLDI 1965–1966, 76.

¹⁵⁶ CSAPO 2012, 28; Philostratos, *Vitae Sophistarum* I. 530–531; Aelius Aristides 17. 6, 21. 4.

¹⁵⁷ CSAPO 2012, 28.

Risus, a nevetés istene

Az első ezek közül egy minden bizonnyal fikciós ünnep szintén Apuleius *Metamorphoses* című regényében, melyet azonban érdemes megvizsgálni, annyira pontosan illusztrál egy sajátos vallási élményt. A regény 3. könyvében a főhős Lucius egy távoli ismerősénél vendégeskedik egy Hypaté nevű thessaliai városban. Egy lakoma után kapatosan hazafelé tartva betörőkkel találkozik, akiket illuminált állapota ellenére is sikeresen kardélre hány. Mikor másnap reggel magához tér, rémülten döbben rá, hogy őt bizony ezért gyilkossággal vádolhatják. Rövidesen rá is tör a hatóság, keresztülhurcolják a városon, be a színházba, ahol megkezdődik a tárgyalás: a meggyilkoltak letakart hullái mellett színre lépnek a zokogó és kétségbeesett özvegyek és anyák, és Lucius tisztában van vele, hogy az adott helyzetben őt bizony gyilkosságért fogják halálra ítélni. Mindazonáltal nem érti, hogy a közönség a teljes tárgyalás alatt miért pukkadozik a nevetéstől. Végül vádlói leleplezik a hullákat: csupán borostömlők voltak. Hypatéban ugyanis aznap tartották Risus, a nevetés istenének ünnepét, ennek vált áldozatává Lucius.¹⁵⁸

Bár Risus, vagy görögül Gelös istenség előfordul szövegekben,¹⁵⁹ inkább alkalmilag születő allegória, mint valódi istenalak, s az állítólagos hypatéi ünnep is a kutatás álláspontja szerint fikció, tisztán Apuleius találmánya.¹⁶⁰ Ennek ellenére a Risus-ünnep értelmezésének legkézenfekvőbb útja mégis vallástörténeti: annak meghatározása, hogy rituális szempontból mi az ünnep értelme. A legtöbben Luciust egyfajta bűnbakfigurának tekintették, akit idegensége, kívülálló volta tesz potenciális áldozattá.¹⁶¹ Frangoulidis, pontosan fordítva, mint az integráció rítusát értelmezi.¹⁶² A bűnbakot kiűzik a városból, eltávolítják a közösségből, míg Lucius útja Milónak a falakon túli házából a város szívébe, a színházba vezet. Míg a per zajlik, Lucius halottként tekint magára, a borostömlők lelepleződése újjászületés, ahogy azt ki is mondja. Bár a zaklatott Lucius elmenekül megaláztatása helyszínéről, a városlakók nem ellenségesek vele szemben, biztosítják, hogy egész életében Risus isten áldása fogja kísérni, és felajánlják, hogy szobrot emelnek Luciusnak. Frangoulidisnak igaza van, amennyiben a történet leginkább egy elvadult kollégista beavatási szertartásra hasonlít az iskolai rituálék kegyetlenségét és rosszindulatú humorát felszorozva tízzel. Azonban ennek ellene mond egy tény: a történet fiktív világában Risus isten ünnepe adottság, Luciust előző nap a lakomán figyelmeztetik is rá, mi készül, ám ő ezt rengeteg baja közepette elfelejti. A rituálé nem Lucius kedvéért zajlik, ő csupán egy véletlen lehetőséget kínál fel jelenlétével, hogy az ünnep fényét emelje. A harmadik rítustípus, amellyel azonosítani próbálták Risus ünnepét, éppen a karneváli jellegű rituális dráma.¹⁶³

Bár a hypatéi Risus-ünnep nem létezett, az Apuleiusnál leírt történet még lehet olyasmi, ami akár a valóságban is megtörténhetett valahol. Az ünnepi humor eddig

¹⁵⁸ Apuleius, *Metamorphoses* 3. 1–12.

¹⁵⁹ MAY 2006. A Risus-ünnepről: 182; Risus mint isten: MAY 2006, 187.

¹⁶⁰ MAY 2006, 188.

¹⁶¹ P. JAMES 1987, 87, 97; MCCREIGHT 1993; HABINEK 1990, 54.

¹⁶² FRANGOULIDIS 2002.

¹⁶³ ROBERTSON 1919.

előforduló formái a szatíra, a rituális sértegetés voltak, de néhány esetben csak annyit tudunk egy-egy ünnepről, hogy minden megengedett volt, amin nevetni lehetett. Ezt mondta Libanios a meg nem nevezett edessai ünnep kapcsán,¹⁶⁴ és ezt mondja Héródianos is a római Magna Mater-ünnepről.¹⁶⁵ Minden további nélkül elképzelhető, hogy egy-egy szerencsétlen flótásnak valamely isten ünnepe Luciuséhoz hasonló kínládást okozott, azonban hogy ez forrásainkban megjelenjen, arra kevés az esély. Nem tudom, milyen szavakkal lehetne görög vagy latin nyelvre fordítani a szemét szívatás kifejezést, igazából még magyar nyelven sem tudom elegánsabb stílusregiszterben tolmácsolni a szót, azonban Lucius története világossá teszi, a korabeli rómaiak értették a lényegét, még ha esetleg nem is volt rá szavuk.

Miért volt érdemes ekkora kitérőt tenni Risus kedvéért? A késő római Kalendae különböző formái között a legfontosabb kapcsolóelemnek a gúnyt, a csúfolódást látom, egy sajátos karneváli humort. Ez nem egy konkrét és a kereszténységgel kihasználásra ítélt ünnepből került át a politikailag semlegesebb Kalendae, hanem egy olyan dolog volt, amely, mondhatni, benne volt a levegőben. Lucius esetében a humor kegyetlen, hiszen a lényege az, hogy számára mind az elkövetett emberölés, mind a rá váró halálbüntetés teljesen valós, hasonló ugratást nem ismerünk, ami történetileg is hiteles lenne, azonban a színjáték formai kerete már tipikus, a megjátszott rendőri eljárás és bírósági per rítusparódiaként is felfogható, ami viszont a Kalendae ünnepein is jelen van. Luciust a színházba viszik, hogy egyfajta spectaculum, látványosság legyen, azonban a per részletei, a szereplők már egy korrekt római bűnügyi eljárást mímelnék, amelyen részt vesznek a magisztrátusok, a lictorok, minden hangsúlyosan római módra történik.¹⁶⁶

Magna Mater ünnepe

Előbb már röviden említettem Héródianos egy megjegyzését: a történetíró szerint Róma városában *Magna Mater* ünnepén a résztvevők tetszőleges jelmezt öltöttek. Ez a szöveghely azért is különösen érdekes, mert itt még nagyobb a vidám jelmezbál és a tulajdonképpeni ünnep közötti kontraszt, mint a Navigium Isidis esetében. Róma városában Magna Mater kultusza a pun háborúk idején jelenik meg, egy jóslat hatására veszik át a kis-ázsiai Pessinus városából Kybelé helyi típusának kultuszát. Rómában kezdetektől igyekeztek a római civilizációval kompatibilis szórakozásokat is kreálni hozzá, így a ludi Megalesiát, de ugyanakkor nem tiltották, nem tilthatták meg, hogy az istennő etnikailag kötelezően orientális származású papsága ne az eredeti formájában üljön meg az ünnepet. A szóban forgó tavaszi ünnep Attis siratása, melynek csúcspontja a *dies sanguinis*, a vér napja, ilyenkor az istennő eunuch papjai a foglalkozásuk emblémájának számító korbáccsal, melyekre sűrűn állati ujjcsontocskákat rögzítettek, véresre korbácsolták magukat az istennő oltáránál, s ilyenkor került sor arra is, hogy a

¹⁶⁴ Libanios, *Oratio* 20. 27–28., lásd a 6. fejezet 72. lábjegyzetét.

¹⁶⁵ Héródianos 1. 10. 5.

¹⁶⁶ HJMAN 2006, 19. Az Isis-felvonuláson is feltűnnek fascest hordozó lictorok.

kultuszban papi címre áhítózó újoncok, ha sikerült kellő önkívületi állapotba jutniuk, kiherélték saját magukat. A rómaiak ugyan tiltották, hogy római polgár Kybelé papja legyen, azonban nem akadályozták a szertartások eredeti formában történő lebonyolítását. Attis halálának ünnepe a keleti világban gyásznapi, azonban a II. századi Rómában az ünnep alatt vidám jelmezből zajlik.

Érdemes Héródianos szövegét teljes terjedelmében idézni:

[Egy Commodus császár ellen merényletet tervező férfi] a következőket találta ki: tavasz kezdetén, egy meghatározott napon, a rómaiak ünnepséget rendeznek az istenek anyjának tiszteletére. Ilyenkor szokás a gazdagságot jelképező értéktárgyakat, az uralkodók anyaguk vagy művészeti kivitelük miatt csodált kincseit a körmenet során az istennő szobra előtt vinni. Korlátlanul szabad a tréfálkozás, mindenki annak az alakját ölti magára, akiét csak akarja, nincs olyan magas méltóság, akit ne lehetne kigúnyolni. A valóság ilyenkor úgy elkendőzhető, hogy az ember könnyen összetévesztheti az utánzót és az utánzottat. Maternus úgy vélte, a merényletre ez a megfelelő időpont. Úgy tervezte, miután embereivel testőrnek öltözött, elvegyülnek a testőrök tömegében, akik részt vesznek a felvonuláson. Miközben senki sem figyel rájuk, váratlanul megtámadják, és megölik Commodust.¹⁶⁷

A jelmezek viselése hasonló, mint az Isis-felvonulás esetében, azonban egy új elemmel kiegészülve: szabad kigúnyolni az előkelőségeket. A jelmezek realizistikusnak tűnnek, hiszen lehetővé tennék az összeesküvőknek, hogy elvegyüljenek a valódi testőrök között. Figyelemreméltó, hogy a Navigium Isidis felvonulói között is voltak, akik katonának, illetve városi magistratusoknak öltöztek, valamint Asterios katonai felvonulásán is ott vannak az úgynevezett *doryphorosok* – Héródianos ugyanezzel a szóval jelöli a testőröket. A történetíró szövege jelzi, hogy egy bizonyos félig profán, félig szakrális rítuskomplexum a császárkorban gyakorlatilag bármely ünnep kapcsán felbukkanhat.

A római pompae: diadalmenet és gyászmanet

Ha meg akarjuk érteni, hogy a sajátos karneváli humor milyen módon bontakozik ki a római vallásból és kultúrából, időben vissza kell lépnünk egy keveset. Az újévi felvonulás a császárkor kezdetén még nem volt része sem a Saturnaliának, sem a Kalen-

¹⁶⁷ Héródianos I. 10. 5–7. „Ἡρος ἀρχῇ ἐκάστου ἔτους, ὠρισμένης ἡμέρας, μητρὶ θεῶν πομπὴν τελοῦσι Ῥωμαῖοι· καὶ πάντα ὅσα παρ’ἐκάστοις πλοῦτου σύμβολα κειμήλιά τε βασιλείων ὕλης τε ἢ τέχνης θαύματα, τῆς θεοῦ προπομπεύει. ἀνετός τε πᾶσι δέδοται ἐξουσία παντοδαπῆς παιδιᾶς. ἐκάστος τε ὁ βούλεται σχῆμα ὑποκρίνεται· οὐδ’ἔστιν οὗτο μέγα ἢ ἐξαίρετον ἀξιώμα, ὃ μὴ παντὶ τῷ βουλομένῳ ἀμφιεσθέντι ὑπάρχει παῖξαι τε καὶ κρύψαι τὴν ἀλήθειαν, ὥς μὴ ῥαδίως διαγινῶναι τὸν τε ὄντα καὶ τὸν μιμούμενον. ἔδοξε δὴ τῷ Μатέρῳ καιρὸς ἐπιτήδειος εἶναι νοεῖς τὸ τὴν ἐπιβουλήν λαθεῖν· ἤλπιε γὰρ αὐτός τε ἀναλαβὼν τὸ τῶν δορυφόρων σχῆμα καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ὀλίγας ὁμοίως, ἀναμίξας τε τῷ πλήθει τῶν αἰχμοφόρων καὶ τῆς πομπῆς νομισθεὶς μέρος, μηδενὸς τε προφυλαττομένου αἰφνιδίως ἐπιπεσὼν τὸν Κόμμοδον διαχρήσασθαι.” (Fehér Bence és Kovács Péter fordítása.)

daenak, azonban a január 3-i cirkuszi játékok miatt sor került egy *pompa circensis*-re, ez utóbbi rítus a római valláson belül viszont közeli rokonságban állt két másik rituális *pompával*, melyek talán még a *pompa circensis*-nél is erősebb analógiákat mutatnak az újévi felvonulásokkal – ami elég meglepő, hiszen a diadalmenetről (*pompa triumphalis*) és a temetési menetről (*pompa funebris*) van szó.

A *pompa funebris*, a temetési menet a házában felállított ravattaltól vitte az elhunytat a Forum Romanumra, ahol legidősebb fia elmondhatta a gyászbeszédet. Ez volt a temetés nyilvános része, innen a falakon túli sírhelyhez már csak a szűkebb család követte az elhunytat. A rómaiak megőrizték őseik halotti maszkjait, és ezek a viaszmaszkok a temetéseken jutottak szerephez: színészek maszkként viselték őket, felöltötték az ősök hivatalához illő ruházatot, és így kísérték a halottat utolsó útjára.¹⁶⁸ Ezt a bizzarr rituálét a rómaiak szerfelett alkalmasnak érezték arra, hogy megőrizze az ősök emlékezetét, egyszersmind az ő példájuk követésére buzdítsa a leszármazottakat. A Corneliusoknak például temetéseikre a capitoliumi Iuppiter templomából kellett kikérniük a nagy Scipio Africanus halotti maszkját.¹⁶⁹ Váratlan, de a temetéseken is jelen volt a humor. Vespasianus császár például híres volt fukarságáról (ami nem csoda, a pazarló Nero után kellett rendbe raknia az államkincstárt), temetésén az őt megszemélyesítő színész azt kérdezgette hangosan, hogy mennyibe került a gyászmenet, és amikor meghallotta, hogy tízmillió sestertiusba, méltatlankodott, hogy inkább adjanak neki egy ezrest, és nyugodtan dobják csak a Tiberisbe.¹⁷⁰

A tisztelet és a gúny kettőssége fokozottan volt jelen a diadalmeneteken. A köztársaságkorban a triumphus volt a legnagyobb kitüntetés, amit ember elérhetett. A pirosra festett arcú hadvezér a bíborszínű, arannyal hímzett *toga picta*-ban, a négy ló vonta *quadrigán* egyértelműen kilépett a hétköznapi emberek köréből. A kutatásban csupán arról van vita, hogy a triumphator a rex, azaz a király, vagy pedig Iuppiter isten alteregójává válik. A hatalmas siker maga után vonja az e világi és másvilági hatalmak irigységét, mely ellen védekezni kell. Számos bajelhárító rituálé igyekszik a problémát orvosolni: a hadvezér nyakában bullát visel, egy amulettet, amit tipikusan a római fiúgyerekek viseltek nagykorúságukig. A szekér alá fallikus amulettet erősítettek. A vezér mögött álló rabszolga a *Hominem te esse memento* szavakat súgta a fülébe: ne feledd, hogy ember vagy. Nem fogtak fehér lovakat a kocsi elé, mert az akkor teljesen azonosná vált volna Iuppiter quadrigájával. És végül a számunkra legfontosabb: a katonák gúnydalokat énekeltek a triumphatorról.¹⁷¹ Ha a Caesar galliai győzelmei után tartott diadalmenete tipikus volt, akkor elmondhatjuk, hogy ezek a gúnydalok nem takarékoskodtak a gúnnyal: házasságtörés, anyagi csőd, megengedhetetlen homoszexuális kapcsolat szerepeltek a témák között.¹⁷² Bár hagyományosan e gúnyolódás apotropaikus jellegét szoktuk hangsúlyozni, mivel az a siker csökkentése révén képes

¹⁶⁸ FLOWER 1996, 91–127.

¹⁶⁹ Valerius Maximus VIII. 15. 1; FLOWER 1996, 48.

¹⁷⁰ Suetonius, *Vespasianus* 19.

¹⁷¹ KÖVES-ZULAUF 1995, 158–179.

¹⁷² Suetonius, *Caesar* 51. A triumfális humor kérdéséhez: LATHAM 2016, 36; VERSNEL 1993, 136–227.

az irigységet is csökkenteni, nyilvánvalóan megvan az a szerepe is, amely az athéni Dionysia csúfolódásaiban: egy közösségi, regulatív funkció.

A két nagy *pompa*, a *funeris* és a *triumphalis* mutat bizonyos párhuzamokat az újévi pompával: a maszkok használata, a csúfolódás a legfeltűnőbbek. Különösen érdekes a diadalmenet, itt a rítus központjában egy ember áll, akinek kitüntetett helyzetét a rítus azzal kommunikálja, hogy valaki mást személyesít meg: Iuppiter egyes attribútumait viseli, egyszersmind királyként, *rex*ként áll a nép elé. Mindkettő a személy megdicsőülését fejezi ki, azonban mindkét szerep kétarcú, a római vallás számára egy ember apoteózisa blaszfémia, még a halott császárok consecratiójánál is különbséget tesznek a valódi istenek (deus) és az isteni (divus) uralkodók között.¹⁷³

A késő antik Kalendae esetében a megszemélyesített istenség Saturnus, esetleg kontaminálódva Ianus alakjával. A *Dasios-act*ában egyértelműen Saturnust kell eljátszania a kiválasztottnak, még hozzá Saturnust mint királyt. Lydos állítása szerint a VI. századi Lydiában maszkos alak személyesítette meg Saturnust, akit azonban a tanult Lydos kettős arcáról képes volt Ianusként azonosítani. Petrus Chrysologus a Ravennában utcára vonuló istenek között első helyen Saturnust említi. Más alkalmakkor mintha nem az istenség, hanem az e világi uralkodó kerülne az események középpontjába: a IV. századi Antiochiában így csúfolják ki Iulianust, és talán Amaseában is egy álcsászár humoros díszmenete szórakoztatta a közönséget. Ezek az események párhuzamot mutatnak a tradicionális latin diadalmenettel, csak míg ott a gúny, a csúfolódás csupán mellékszál, addig újévkor ez kerül a középpontba, annyira, hogy az újévi felvonulást akár rítusparódiának is tekinthetjük, a *triumphus* paródiájának.

A kutatásban hosszú hagyománya van azoknak a hipotéziseknek, melyek a három pompa eredetét valamilyen formában összekapcsolják. Maguk a rómaiak is érzékelték a rítusok közötti párhuzamokat. A már idézett Dionysios Halikarnasseus által megőrzött Fabius Pictor-töredék egyértelműen fogalmaz: a *pompa circensis* vidám szatírkarához hasonlóak láthatók az előkelők temetésein is, illetve a diadalmeneteken, ahol szintén szokás a gúnyolódás.¹⁷⁴

Többféle módon próbálták történetileg egymáshoz kapcsolni a római *pompákat* a kutatásban. Mommsen volt az első, aki feltételezte, hogy a *pompa circensis* a *pompa*

¹⁷³ A *divusok* isteni kultuszban részesülnek, de például a *pompa deorumon* elkülönítik a *deusokat* és a *divusokat*.

¹⁷⁴ Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* 7. 72. 12. „εἶδον δὲ καὶ ἐν ἀνδρῶν ταφαῖς ἅμα ταῖς ἄλλαις πομπαῖς προηγούμενους τῆς κλίνης τοὺς σατυριστῶν χοροὺς κινουμένους τὴν σίκιννιν ὄρχησιν, μάλιστα δ' ἐν τοῖς τῶν εὐδαιμόνων κήδεσιν.” (Láttam a temetéseken is, hogy a menet más résztevői között a ravatal előtt szatírnak öltözött emberek kara halad sikinnis-táncot járva, leginkább a gazdagok temetésein.) *Ant. Rom.* 7. 72. 11. „δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ τῶν θριάμβων εἰσοδοὶ παλαιὰν καὶ ἐπιχώριον οὖσαν Ῥωμαίοις τὴν κέρτομον καὶ σατυρικὴν παιδίαν. ἐφέται γὰρ τοῖς κατὰ γουσι τὰς νίκας ἱαμβίζειν τε καὶ κατασκώπτειν τοὺς ἐπιφανεστάτους ἀνδρας, αὐτοῖς στρατηλάταις, ὡς Ἀθήνησι τοῖς πομπευταῖς τοῖς ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν πρότερον ἅμα τοῖς σκώμμασι παροχουμένοις, νῦν δὲ ποιήματ' ἄδουσιν αὐτοσχέδια.” (A diadalmeneti bevonulások is tanúsítják, hogy a rómaiak között ősi és honos szokás volt a gúnyos és szatírikus játék. A felvonulóknak ugyanis megengedték, hogy gúnyolódjanak, és nevetségessé tegyék a legelőkelőbb férfiakat, magát a hadvezért is, aho-

triumphalis záró epizódja volt eredetileg, annak a folytatása, mely idővel önállósult.¹⁷⁵ Témánk szempontjából érdekesebb Versnel hipotézise, aki e két felvonulást összekapcsolja, és egy etruszk újévi ünnepből vezeti le, mely újévi ünnep a korai Rómában a ludi Romani játékaikhoz kapcsolódott volna, melyeket szeptember közepén tartottak.¹⁷⁶

Vonzó gondolat lenne a késő antik újévi felvonulást olyan római pompaekből levezetni, melyek maguk is egy újévi felvonulás származékai, problémát jelent azonban az időbeli szakadék. A diadalmenet mint vallási rítus a köztársaságkorhoz kötődik, a császárok idején az egyetlen személy, aki diadalmenetet tarthatott, a császár, a hadvezérek csupán mint az uralkodó küldöttei lépnek fel az ellenséggel szemben, az ő nevében és őt helyettesítve, ezzel a diadalmenet elnyerésének politikai tétje megszűnik. Továbbra is rendeznek császári diadalmeneteket, ezek Constantinusig többé-kevésbé őrzik eredeti formájukat. Nehéz elképzelni, hogy egy Róma városában rendszertelen időközökben megrendezett rítus direkt módon hathatott egy szokás kialakulására, mely pont Rómából nincs dokumentálva, és amelynek első forrásai is későbbiek az utolsó, szabályszerűen megrendezett diadalmeneteknél. Azonban az inspirációt nem csak a *pompa triumphalis* nyújthatta a maga eredeti formájában. A triumphus mellé, illetve helyettesítésére számos új rituális processus jön létre. Már nincs szükség különleges tettekre, pusztán a császár megérkezése egy városba triumphális külsőségeket kap (*adventus Caesaris*).¹⁷⁷ A hadsereg rítusai között különösen felülreprezentáltak voltak azok, melyek a császár és családjának évfordulóihoz kötődtek.¹⁷⁸ Ezek mind hatással lehettek az újévi menetre.

A Kalendae Ianuariae forrásai egy ponton bizonyosan torzok: az egy pogány Libanioson kívül soha senki egy szót sem ejt azokról a rítusokról, melyeket az állam elismert. A fővárosban sor került egy *processio consularis*ra az újonnan beiktatott konzulok tiszteletére.¹⁷⁹ Antiochiában Lydus beszél egyrészt a lótenyésztők ünnepi felvonulásáról, másrészt a város vezetői is megjelentek a nép előtt, és az újévi strenákat nyilvánosan adták át. A katonaságban ünnepélyesen megújították az esküket, ezt tudjuk, még ha a Kalendae forrásai hallgatnak is róla. A Vota publica, a császár üdvéért történő ünnepélyes fogadalomtételek tovább zajlanak. Ezek a ceremoniális elemek a forrásokban szinte teljesen elsikkadnak, noha a császári propaganda számára fontos volt, hogy a lehető legnagyobb látványosságot nyújtsák. Azok a humoros, groteszk felvonulások, melyekről tudunk, s amelyek továbbéltek a középkorban is, a hivatalos és ünnepé-

gyan ezt Athénban a szekeres felvonulók teszik; régebben csak gúnyolódások közepette vonultak, most viszont rögtönzött verseket énekelnek.) A szekeres felvonulók kifejezés jelentésével bővebben foglalkozunk a Dionysos sértegetései című fejezetben.

¹⁷⁵ LATHAM 2016, 13: kritizálja ezt a felfogást, és a három *pompa*e esetében inkább konvergáló fejlődést feltételez.

¹⁷⁶ VERSNEL 1970, 255–303. A szeptember közepe időben közel esik egy másik, már sokat emlegetett évkezdettel, az indictió év szeptember eleji vagy 21-i kezdetével, azonban eredetét tekintve a két dolog teljesen független egymástól.

¹⁷⁷ MACCORMACK 1981, 17–89; MITTAG 2009.

¹⁷⁸ NOCK 1952.

¹⁷⁹ MITTAG 2009.

lyes szertartásokkal párhuzamosan alakultak ki, így elsődleges formájuk óhatatlanul a rítusparódia volt. Sor kerülhetett rájuk akár a hivatalos ünnepségekkel közvetlen kapcsolatban is – ahogy láttuk, ez a római vallástól nem lett volna idegen –, de akár azoktól időben és térben elkülönülve is – ezt nem tudjuk megállapítani. Mivel ez a felvonulás spontán, önszerveződő, ezért résztvevői az általuk ismert rítusanyagból szabadon csemegézhettek, beemelve bármit, amit a helyzethez illőnek találtak. Az állam összeomlása nyugaton, keleten pedig a teljes krisztianizálódása eltörölte a hivatalos, állami ceremóniákat, azonban a komikus felvonulások tovább élhettek.

További analógiák: dramatizált és megszegyenítő büntetések

Bár az eddig ismertetett rítusok alkalmasak rá, hogy aránylag teljes képet adjanak arról a vallási hátterről, mely a késő antik Kalendae fejlődését formálhatta, létezett néhány további szokás, melyekről joggal feltételezhetjük, hogy hatással lehettek a Kalendae jelmezes felvonulásaira, s amelyek megvilágítják a karneváli szellemiség egy sajátos aspektusát. Tudniillik a római kultúrában és az annak hatása alatt álló görög területeken ismert volt egy szituáció, ahol emberek rutinszerűen istenek jelmezeiben léptek fel, mégpedig az amphiteátrum homokjában.

Már szóba került, hogy az amphitheatrumi produkciók egyértelmű rituális gyökerekkel bírtak, és kifejezetten kötődtek a Saturnaliához. A szcenizáltság, illetve kimonodottan az istenek megjelenítése részben a kivégzések dramatizálásában nyilvánult meg, részben a lebonyolító személyzet öltötte fel istenek attribútumait, így a halottak megvizsgálása, majd a testek eltávolítása a lélekvezető Mercurius és az alvilág istenének, Dis paternak a feladata volt.¹⁸⁰ A szcenizáltság még erőteljesebben jelentkezett a kivégzések esetében. A római bíróságokon a halálbüntetés egy formája volt az *ad bestias* ítélet, mely neve szerint vadállatok által széttépetést jelentett, a gyakorlatban a kínhalál változatos formáit, ami csak a látványosságok szervezőinek beteg fantáziájától tellett. Ezekre a kivégzésekre rendszerint délidőben került sort, mivel az amphitheatrumok programjában a gladiátori viadalokhoz képest másodrendűek voltak, mert itt a gladiátorok harcának lényege, a küzdelem végeredményének kiszámíthatatlansága hiányzott. Nem kevés esetben a kivégzés közismert mitológiai jelenetek előadásával kapcsolódott össze. Tertullianus leírja, hogy látott valakit, akit Herculesként élve égettek el.¹⁸¹ Római Szent Kelemen levele Danaidák és Kirkék módjára mártírhálált halt keresztény

¹⁸⁰ KYLE 1998, 156–157: a megszemélyesített istenek jelenlétének fő forrásai Tertullianus, *Apologia* 15. 4–5 (PG 1, 257–536). (Mercurius mint *psychopompos*) és Tertullianus, *Ad nationes* I. 10. 47 (PG 1, 560–680): Dis pater. Bár Tertullianus a gladiátor szót használja, Kyle feltételezi, hogy a kivégzett bűnözők tetemeinek eltávolításáról van szó. A larva-démonok megjelenítése: Seneca, *Apocolocyntosis* 9. 3. Commodus császár Mercuriusként lépett fel az amphitheatrumban: Cassius Dio 73. 17. 3–4. Bár a tudományban aránylag elfogadott egy etruszk típusú, kalapácsot hordozó Charon jelenléte, ennek egyetlen szövegszerű alapja Tertullianus megjegyzése Dis pater kalapácsáról: KYLE 1998, 157, 172, 10. jegyzet.

¹⁸¹ COLEMAN 1990, 44; Tertullianus, *Apologia* 15. 4 (PG 1, 257–536).

nőkről ír – ez itt egyértelműen a kivégzés módjára utal.¹⁸² Azokat az észak-afrikai keresztény mártírokat, akik között Perpetuát és Felicitast halálra ítélték, Saturnus papjainak, illetve Ceres papnőinek akarták öltöztetni, amit ők visszautasítottak.¹⁸³ Az előadandó mítosz nem okvetlenül kapcsolódik a kitalált halálnemhez, így például Daedalus lezuhanhat a magasból, ellentétére fordítva a mítosz befejezését, de akár medve is szétmarcangolhatja.¹⁸⁴ Coleman a jelenségről írott kiváló elemzésében kiemeli két vallási rítust, melyek kapcsolatban állhatnak a római látványosságok ezen riasztó formájával, és amelyek témánk szempontjából is relevánsak. Az egyik, a szcenizált kivégzések hasonlósága a bűnbakrituállékkal, s a görög bűnbak (*pharmakos*) azon definíciójával, melyet Jan Bremmer adott a témáról írott monográfiájában. A görög vallásban a bűnbak kiűzése széles körben elterjedt szertartás volt, akár éves rendszerességgel gyakorolt rítusként valamely ünnephez kapcsolódva, akár a közösség egy krízishelyzetére adott válaszként – és jelen volt a mítoszban is. A mítoszban a bűnbak valódi értéket képvisel, lehet a király vagy a király fia.¹⁸⁵ A valóságos bűnbak értéktelen a polisz szempontjából: nyomorék, szegény, bűnöző, koldus, akit azonban a rítus során időlegesen értékesnek mutatnak be. Ugyanez mondható el a vadállatok elé vetett halálraítélt tekről – Plutarchos szavai szerint az ostoba embert megtéveszti a halálraítélt pompás ruhája.¹⁸⁶ Ezek a fajta kivégzések a Római Birodalom egész területén ismertek voltak, bár az igazságszolgáltatásnak ilyen mértékben spektakulummá alakítása kimondottan római specialitás, gyorsan terjedt a meghódított területeken, és a filológusok által civilizáltabbnak remélt görögök éppoly lelkes rajongóivá váltak, akár a római plebs.¹⁸⁷ Az amphiteátrumok véres programja nem volt független a téli ünnepektől. A rómaiak tisztában voltak vele, hogy a gladiátori küzdelmek minden véres profanításuk ellenére egy vallási rituáléból erednek. Livius szerint az első gladiátori játékokat Kr. e. 264-ben rendezte egy bizonyos Brutus Scaeva halott apja tiszteletére.¹⁸⁸ Az ehhez hasonló, ténylegesen az emberáldozattal határos játékok megnevezése *munus*. A gladiátori játékok között egy volt, amely egy istenség ünnepéhez kapcsolódott, és ez a Saturnusnak ajánlott decemberi *munus*, melyet forrásaink is egyfajta emberáldozatnak tekintenek, erről a *Dasios-acta* bemutatásakor már beszéltem.¹⁸⁹ Nem tudni, hogy Saturnus isten alaptermészetének kegyetlensége egykori emberáldozatok emlékét őrzi-e, ahogy az antik szerzők hitték, vagy ez is csak mítosz. Azonban, amikor Saturnusszal olyan idegen istenekeket azonosítottak, akik esetében az emberáldozatok léte nem csupán távoli emlék vagy legenda, akkor ezzel megerősítést kapott a latin isten ambivalenciája is. A karthágói Ba'al Saturnusszal azonosítják, és bizonyíthatónak látszik, hogy az amphitheatrumi

¹⁸² COLEMAN 1990, 65.

¹⁸³ COLEMAN 1990, 66

¹⁸⁴ COLEMAN 1990, 63, 69.

¹⁸⁵ BREMMER 1983; OGDEN 1997.

¹⁸⁶ COLEMAN 1990, 70; Plutarchos, Mor. 554b.

¹⁸⁷ BOMGARDNER 2000, 192: Keleten kevesebb amphitheatrum van, de ennek az oka, hogy az ilyen játékokat részben más építményekben bonyolították, ahogy azt Louis Robert bizonyította.

¹⁸⁸ Valerius Maximus 2. 4. 7; BOMGARDNER 2000, 32.

¹⁸⁹ Ausonius, *Ecloga* 23; *De feriis romanis* 33–37; BOMGARDNER 2000, 196.

kivégzéseket a helyi lakosság az emberáldozatok megfelelő pótlékának tekintette. Afrikában kapcsolat mutatható ki a Saturnus-szentélyek és az amphitheatrumok között,¹⁹⁰ és feltételeztek hasonlót a kelták fejkultusza és a gladiatori játékok között is.¹⁹¹ Nemcsak térben, hanem időben is érintkezik a Kalendae kialakulási idejével, a gladiatori játékokat Konstantin törvényben tiltja meg, elméletileg csupán az úgynevezett *venatiók*, felfegyverzett emberek állatokkal való küzdelme maradhatna fenn, de ahogy számos más törvény esetében is, elég egyértelmű bizonyítékok szólnak mellette, hogy ezek az attrakciók csak hosszú évtizedek múltán szűntek meg.¹⁹²

Mindez azt jelenti, hogy az amphitheatrumok látványosságai elvben hathattak a kialakulóban lévő Kalendae szokásaira, azonban az már kérdéses, hogy szükséges-e kapcsolatot látnunk a kettő között. Coleman 1990-ben főleg Weinstock tanulmányára támaszkodott a *Dasios-acta* értelmezésében, aki viszont még sok szempontból frazeriánus módon állt a szöveghez, és ebben az értelmezési mezőben a pütkösdi király lényegileg azonos a bűnbakkal. Azonban ha elvetjük a frazeri interpretációt, marad-e bármilyen alapunk, hogy az újévi felvonulás vidám maszkos felvonulóit kapcsolatba hozzuk mégoly távolról is a bűnbak figurájával?

Úgy gondolom, a válasz igen, bár a kapcsolat indirekt. A Kalendae humora karneváli jellegű, és egyik fő forrása az értékes és értéktelen felcserélése: az értékes értéktelenként való reprezentálása, és az értéktelen értékkel való felruházása, ami a különböző rítusokban sokféle módon manifesztálódhat. A Kalendae résztvevői kigúnyolták az államhatalmat, akár magát a császárt vagy az isteneket is, ezt azonban nem tervszerű politikai támadás formájában tették, hanem egy olyan felvonulás során, melynek folyamán saját magukból is csúfot űztek, akár olyan extrém módon megalázó formában, mint hogy nőnek öltöztek. Ugyanezt figyelhetjük meg még egyértelműbben a Saturnalia királyának parancsaiban is, ahogy Lukianos bemutatja a szokást: az utasítások kínosak és megalázók, és a domináló érzelmek a káröröm és a megkönnyebbülés, hogy mindez valaki mással történik. Mindebben viszont a karneváli felvonulás bizonyos rokonságot mutat a megalázó célzatú büntetésekkel, történnének akár az amphitheatrumban, akár azon kívül. Ezek a büntetések több esetben a rituális processzió formáját öltik, a nyilvános megszégyenítés így a diadalmenet ellentétpárjává válik.

Mikor az első triumvirátus egyik tagját, Marcus Licinius Crassust megölték a párthusok elleni hadjáratán, Plutarchos szavai szerint:

32. Szuréna Crassus fejét és kezét elküldte Hüródészhoz Armeniába, de Szeleukiába küldött hírnökökkel azt a hírt terjesztette, hogy Crassus élve viszi magával, és tréfás díszmenetet rendezett, amelyet sértő szándékkal triumphusnak nevezett el. Caius Paccianust, az egyik hadifoglyot, aki leginkább hasonlított Crassushoz, királynői ruhába öltöztette, és kioktatta, hogy hallgasson a Crassus és imperator névre, ha így

¹⁹⁰ BOMGARDNER 2000, 196; LE GLAY 1966, 313, 460; PICARD 1948.

¹⁹¹ BOMGARDNER 2000, 196; PIGANOL 1923, 62.

¹⁹² KYLE 1998, 55; BOMGARDNER 2000, 201: a gladiatori játékok már a III. század végén, jóval a törvényi tiltás előtt kezdenek eltűnni, helyükön viszont megjelennek a szintén életveszélyes venatiók.

szólítják, majd lóra ültetve vitte magával; előtte teveháton kürtösök és néhány lictor ment, vesszőnyálábjaikon erszények csüngtek, és a bárdokon frissen levágott római fejek. Szeleukiai zenész hetairák trágár, komikus dalokat énekeltek Crassus elpuhultságáról és gyávaságáról, s a látványt mindenki béméskodva nézte végig.¹⁹³

Bár Szuréna párthus hadvezér, de a rítus, amelyet a halott ellenség kigúnyolására kiötöl, tisztán római, a legapróbb részletig, és Szuréna éppúgy érti, mint a történetet lejegyző görög Plutarchos.

A Kalendae esetében a gúny nem személyre irányul. Az értékes értéktelenként megjelenítése, és vice versa önmagában a cél, így lehet az ünnep része a hatalom kicsúfolása, a szent rítusok parodizálása, vagy akár az istenek nevetségessé tétele. Mindezt összegezhetjük úgy, hogy az ünnepen a norma megsértése válik normává. Mikor az egyházatyák a résztvevők szemére vetik, hogy tetteik szégyenletesek és megvetésre méltók, akár el is hihetjük nekik, hogy az ünnepi tevékenységek más napokon *valóban* szégyenletesnek számítottak volna. Azonban, ahogy Libanios megfogalmazza: a Kalendae ünnepével kapcsolatban nincs helye a megbánásnak, bármi is történjen, az az ünnep beteljesítése. A Kalendae ezen filozófiájának szükségszerű beteljesítése, ha a résztvevők saját magukat is szégyenletes helyzetbe hozzák.

A hétköznapi életben a megszégyenülés legextrémebb formáját a bírói ítéletet követő büntetések jelentik. Az ünnepeken használt szekér, melynek utasai a béméskodókat csúfolták, pontos inverzei annak a kocsinak, melyen a megszégyenítésre ítélt bűnösöket vitték körbe a városon, hogy mások csúfolhassák őket.¹⁹⁴

Az újévi felvonulás résztvevői, akár katonák is, női ruhában szálltak fel e szekerekre – ugyanez a hétköznapiakban súlyos, megszégyenítő büntetés is lehetett. Szent Sergius és Bacchus passiója két katonamártír sorsát mutatja be. A szöveg szerint a két katona Galerius seregében szolgált, mikor keresztény voltuk lelepleződött, számos kínzás után mindkettőjüket kivégezték. A történetnek van egy szokatlan momentuma: a már-

¹⁹³ Plutarchos, *Crassus* 32. „Ὁ δὲ Σουρήνας τὴν κεφαλὴν τοῦ Κράσσου καὶ τὴν χεῖρα πρὸς Ὑρώδην ἐπεμψεν εἰς Ἀρμενίαν, αὐτὸς δὲ διαδοὺς λόγον ὑπ’ ἀγγέλων εἰς Σελεύκειαν ὥς ζῶντα Κράσσον ἄγχι, παρεσκευάζε πομπὴν τινα γελοῖαν, ὕβρει προσαγορευῶν θρίαμβον. ὁ μὲν γὰρ ἐμφερέστατος Κράσσῳ τῶν αἰχμαλώτων, Γάιος Πακκιανός, ἐσθῆτα βασιλικὴν γυναικὸς ἐνδύς καὶ διδαχθεὶς Κράσσος ὑπακούειν καὶ αὐτοκράτωρ τοῖς καλοῦσιν, ἐφ’ ἵππου καθήμενος ἦγετο· πρὸ αὐτοῦ δὲ σαλπικταὶ καὶ ῥαβδοῦχοι τινες ὁχούμενοι καμήλοις εἰσῆλυνον· ἐξήρητο δὲ τῶν ῥάβδων βαλάντια καὶ περὶ τοὺς πελέκεις πρόσφατοι κεφαλαὶ Ῥωμαίων ἀποτετμημένοι. κατόπιν δ’ εἶποντο Σελευκίδες ἐταῖραι μουσουργοὶ, πολλὰ βωμολόχα καὶ γελοῖα δι’ ἀσμάτων εἰς θηλύτητα καὶ ἀνανδρίαν τοῦ Κράσσου λέγουσαι. ταῦτα μὲν οὖν πάντες ἐθεώοντο.”

¹⁹⁴ Malalas II. 1-ben találkozhatunk első ízben ilyen megszégyenítő büntetéssel, bár nem reális szituációban, hanem egy racionalizált mítoszban: Hélios mint Egyiptom fiktív királya vezeti be, hogy a házasságtörő nőt egy megszégyenítő *pompé* főszereplőjeként vezessék körbe az emberek között. Malalas VI. századi krónikája egy másik büntetési forma első említője is: a legyőzött ellenség fejét rendszeresen lánzsahegyre tűzve teszik közszemlére, így történik a könyvünk 8. fejezetében szerephez jutó Brennus gall királlyal is. E büntetési formák megjelenései a szövegben bizonyítják, hogy a Malalas-krónika keletkezése korában, illetve forrásai keletkezésekor, az V–VI. században már gyakoriak voltak.

tír katonákat női ruhában vonultatják fel bajtársaik előtt. Ez a mozzanat kelthette fel John Boswell figyelmét, aki egy 1994-es könyvében az ókortudomány talán legbizarrabb vállalkozásába fogott, tudniillik megkísérelte bebizonyítani, hogy a korai keresztény egyház ismerte a homoszexuális házasságot. Ez a cáfolatot nem nagyon igénylő elmélet felkeltette az érdeklődést a passió iránt, és David Wood 1997-es tanulmányában meggyőzően magyarázta a furcsa jelenetet.¹⁹⁵ Eszerint Sergius és Bacchus szenvedéstörténete történetileg hiteltelen, viszont szerzőjük egy olyan hagiográfiai szövegre támaszkodott, mely a Iulianus alatt mártírhalált halt Iuvenstinus és Maximinus történetét örököltette meg, akikről tudjuk, hogy valóban ezzel a büntetéssel sújtották őket. Még egy hasonló esetet ismerünk, Zosimos *Nova Historiája* szerint Iulianus egy győztes csata után a csatában megfutamodó teljes lovasságát sújtotta azzal a büntetéssel, hogy női ruhában kellett elvonulniuk társaik előtt. Ez a büntetés valójában kegyelem, hiszen a csata során történő megfutamodás büntetése halál kellett volna legyen, azonban a császár a győzelemre tekintettel megkegyelmezett a dezertőröknek. Wood ezt a sajátos büntetési módot kimondottan Iulianus császár személyéhez köti, és az ő személyes hozzáállásából vezeti le. Mikor a galliai légiónak császárra kiáltották ki, szükség lett volna valamire, amit koronaként használhatnak. A katonák azt ajánlották, hogy Iulianus feleségének egy diadémját használják, azonban ő nem tudta rávenni magát, hogy akár egyszeri alkalommal is női ékszert viseljen, így végül egy katona torquesével koronázták meg.

Iulianus, úgy tűnik, különösen érzékeny volt a nemnek megfelelő ruházat viselésére, inkább, mint katonái, akik megkoronázták volna egy női diadémmal, azonban a női ruhának mint büntetésnek nem lett volna értelme, ha nem rendkívül megalázó a katonák számára, és ezek az esetek nem példátlanok, bár hasonló esetekkel majd később, a bizánci középkorban találkozunk.¹⁹⁶ Talán valóban Iulianus volt az első, aki ezt büntetésként is alkalmazta, azonban a kor, amikor tette, a IV. század közepe, kulcsfontosságú időszak az újévi rítusok kialakulásában. A karneváli logika tökéletes példája, amikor a résztvevők azt teszik az ünnepen önként, ami a hétköznapiakban rendkívül megalázó lett volna.

Van még egy forrás, ami tovább bonyolítja a történetet. A birodalom határ menti provinciáiból, a Duna menti területekről és Germaniából számosan kerültek elő olyan sisakok, melyek a teljes fejét körbevették, és arcrészüket szoborszerűen kidolgozott emberi arcot ábrázolt. Ilyenek már az I. századból is ismertek. Funkciójuk kérdéses, mivel a szemnek vágott rés csak szem méretű, így nagyon korlátozott kilátást biztosított viselőjének, s így nehéz elképzelni, hogy valódi csatában viselhették. Mivel Arrhianos *Hippika Gymnasia* című írásában beszél ilyen maszkokról, így felmerül a lehetőség, hogy a mű

¹⁹⁵ Wood 1997.

¹⁹⁶ GUILLAND (1966, 304–305) hoz több példát, XI. század: Glykas 594; Kedrénos II. 549–550; I. Komnénos Manuél alatt: Nikétas 256; majd 1264-ben is: Pachymerés I. 240. Mindezekben az esetekben a vétkeseket, akik mindig katonák, a hippodromban vezetik a nép elé a megszégyenítő női ruhában.

címét adó lovas katonai gyakorlatokon viselték.¹⁹⁷ Ezeknek a maszkoknak körülbelül húsz százaléka női arcot ábrázol. A különbségtétel nem mindig egyértelmű, mivel csakis a hajviselet és az ékszerek alapján volna lehetséges. Robinson Russel azt feltételezte, hogy a maszkok amazonokat ábrázolnak, s ilyen módon ezek is lehettek egy katonai gyakorlat – egy nagyszabású és kissé extravagáns gyakorlat kellékei.¹⁹⁸ A dolog nem elképzelhetetlen, irodalmi forrásokból is ismert a *Lusus Troiae*, a trójai játékok, melyeket különféle szakrális eseményekhez kapcsolódva adtak elő (császári temetések, templomalapítások), a résztvevők nemes ifjak, akik a katonai szolgálathoz még fiatalok voltak, és akik a játékokon lovas tudásukat mutathatták be bonyolult manőverek közös előadásával. A játékok eredetét, s így talán szcenírozását részben a trójai ősohhoz kötötték, részben a krétai labirintushoz, melynek bonyolult mintázatát a lovas koreográfia tükrözte. Elképzelhetjük, hogy valami hasonló létezett a lovas katonaság gyakorlatai között is, azonban sajnos teljesen hiányoznak az írott források. A maszkok amazon volta mellett nem szól más, mint hogy ők voltak az egyedüli fegyveresen, csapatban harcoló nők a görög-római mitológiában.

További bizonyítékok híján lehetetlen érdemi következtetéseket levonni az arsisakok és különösen női változataik funkciójáról. Ami biztos: használatuk valamilyen ritualizált, még ha nem is szakrális eseményhez kapcsolódott, hiszen a női maszkok esetében végképp kizárt, hogy csatában használják. Rejtélyességük ellenére, ezek bizonyítják, hogy a római hadseregben már a IV. század előtt is előfordult, hogy katonák nőnek maszkírozzák magukat. Mivel a sisak alatt szükségszerűen a hétköznapi páncélzatukat viselték, így a hatás korántsem volt annyira groteszk, mint az újévi felvonulásokon, de a női szerep eljátszása akkor is megtörtént.

Konklúziók

A *Kalendae Ianuariae* késő ókori változatainak kialakulási folyamatában több fontos csomópontot ismerhetünk fel. Ezek közül az első a római típusú újévi ünnepek és a szintén római *Saturnalia* bizonyos mértékű összemosódása, mely egyértelműen bekövetkezett keleten, de kisebb mértékben talán nyugaton is. Ez a folyamat kétségtelenül lezajlott, azonban pontos időpontját nem tudjuk meghatározni, mivel a IV. századi görög forrásainkban is már csak a végeredményt látjuk. A *Saturnaliá*ból származik a strenán túlmenő ajándékok osztogatása, a lakomák, a legális kockajáték szerepe, és részben a humor megjelenése az ünneplésben.

Ennél jelentősebb és a birodalom teljes területét érintő változás, hogy az ünnep a négy fal közül kikerül a közterekre különféle, nyilvánosság előtt zajló események formájában, *spectaculum*má válik. Ez a változás nem magától értetődő, a *Kalendae* jelentőségének növekedését a *Saturnaliá*val való összefonódása alapozza meg, a *Saturnalia*, bár inkább nevezhetjük közösségi, mint családi ünnepnek, viszont nem az utcán zaj-

¹⁹⁷ Arrhianus, *Ars tactica* 34–39.

¹⁹⁸ RUSSEL 1975, 124.

lott. Emellett, ha elfogadjuk az egyházatyák és Libanios érvelését, miszerint a Kalendae inherensen pogány ünnep, akkor azt várnánk, hogy a kultuszok visszaszorítása a négy fal közé számúzi az ünnepet, azonban ennek éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk.

A Kalendae utcai rendezvényei alapvetően három típusra oszthatók: 1. utcai mulatozás, zenélés, tánc; 2. ennél ritualizáltabbak a különféle processziók, ezek lehetnek komolyak, de kimondottan humorosak is; 3. a rituális *agermos* különféle formái, mikor házról házra járó csoportok ajándékokat kéregetnek jókívánságaikért vagy énekükért cserébe. A három alapvető típus nem válik el egymástól élesen, különösen a nyugat-európai *cervulus*-menet esetében gyanítható, hogy egyszersemind házról házra járva ajándékokat is gyűjtöttek. Az elkülönítés élessége részben az egyes források szerzőjének érdeklődési körétől függ, Asterios nagyon pontosan és élesen elválasztja egymástól az egyes meneteket, processziókat, résztvevő csoportokat, összhangban azzal, hogy részletes katalógust kíván adni az ünnepről, a többi forrásszöveg az ünnep kaotikus voltát hangsúlyozza, és homályban hagyja az események részleteit, melyeket a hallgatóság úgyszintén ismert. Más esetekben a jelenség maga nem kategorizálható szigorú kritériumok szerint: az arles-i menet a második típusba tartozik, de Caesarius utalásai alapján az sejthető, hogy megálltak az egyes házaknál.

A fejlődési folyamat pontos időrendjének megállapítását megnehezíti, hogy a többségében a szokással ellenséges források retorikai okokból igyekeznek mellőzni az ünneplés azon elemeit, melyek egyértelművé tennék, hogy a Kalendae állami ünnep, melynek egyik célja az államhatalom reprezentációja. Pedig e reprezentatív elemekről azért volna jó többet tudnunk, mert logikus a feltételezés, hogy éppen ezek indukálták a többi változást. Egyedül Ióánnész Lydos utal arra, ami a legnyilvánvalóbb: a főváros(ok)ban sor kellett kerülnön a konzulok ünnepélyes felvonulására, a *processio consularis*ra. Egyetlen explicit utalást sem találunk egy másik díszfelvonulásra, amelyik biztosan megtörtént: a január 3-i Ludi Compitalest egy pompa circensisnek kellett megelőznie ott és addig, ahol és ameddig hagyományos keretek között rendezték meg a római versenyjátékokat. Noha Libanios beszél a lóversenyek látogatásáról mint az újévi ünnepek részéről, a pompa circensistről hallgat. A Petrus Chrysologus által leírt újévi felvonulás esetében lehetséges, hogy a cirkuszi versenyek rituális előjátéka, vagy annak valamilyen fejleménye, de Chrysologus ezt nem állítja egyértelműen, és Ravennában nincs nyoma circusépületnek. Ugyanakkor Libanios kifejezetten beszél egy ettől teljesen független processzióról, melynek során a cirkuszi versenyistállók tulajdonosai vonultak végig a városon az istenek templomaihoz.

A nem hivatalos menetek közül az *agermos*-típus adatolt kevésbé. Asterios egyértelműen állítja, hogy felnőttek csoportjai jártak házról házra, és ajándékokért cserébe áldást mondtak a házra (*euphéméo*). Ugyanerre utal Aranyszájú Szent János Antiochiában is. Asterios a felnőttek csoportjától teljesen elkülönítve beszél a gyerekekről, akik ezüstözött almákat árulnak. Hasonló szokások meglétére a középkorból is lesznek szórványos adataink, azonban meglepően kis számban, ahhoz képest, hogy az újkorban mennyire elterjedt szokásról van szó. Ennek oka talán az, hogy e szokás gyorsan és alaposan krisztianizálható – a Kalendae szóból származó kolindálás és rokon szavai az újkori Kelet-Európában a karácsonyi dalok éneklésére vonatkoznak.

Az ó- és középkorból az énekelve ajándékokat gyűjtögető gyerekcsapatok sokkal jobban adatoltak egy másik szokás, a *Kalendae Martiae* kapcsán tárgyalandó *fecskedalok* esetében. Bár nem szeretném a két szokást összemosni, de a fecskedalok (*chelidonisma*) segíthetnek Asterios jobb megértésében. A püspök azt állítja, hogy a szokás tisztességtelen kereskedésre tanítja a gyermekeket, akik értéke többszöröséért árulják az almákat. Talán ez nem csupán morális szörszálhasogatás, az újkori fecskedalokban a gyerekek esetenként arról énekelnek, hogy megtanulták, hogy áruljanak drágábban, mint amennyiért vettek.¹⁹⁹

A *Kalendae Ianuariae* másik jellegzetes megkülönböztető eleme a jelmezes felvonulás. Az előző fejezet remélhetőleg egyértelművé tette, hogy ez a felvonulás egyszerre valami új a maga kontextusában, ugyanakkor valami régi, aminek minden eleme ismert volt a megelőző századokban. A szokás, úgy tűnik, számos lokális változatot mutat, s ez arra utal, hogy nem egyszerűen egyetlen korábbi szokás átalakításával jött létre, inkább arról van szó, hogy amikor megszületett az utcai, közösségi ünneplés igénye, az emberek abból merítettek, amiből tudtak: felhasználták hagyományos rítusok elemeit, és tanulhattak más városok gyakorlatából is. Megkülönböztettem egy keleti és egy nyugati típust, melyek szociális kontextusa is eltérő lehetett.

A Gallia, Ibériai-félsziget és Észak-Itália területéről adatolt szarvasmaszkos, a „szarvasocska” és a borjú alakjával fémjelzett menet nagy valószínűséggel a periféria irányából terjedt a központ irányába, magyarán faluból terjedt a város felé, ezt egyértelművé teszik Pacianus és Ambrosius megjegyzései. Ezzel ellentétben a keleti városok *Kalendae*ja tősgyökeres városi szokásnak tűnik: Libanios szerint a vidékiek a városba utaznak az ünnepre, Asterios szerint a derék parasztok épp a harsány ünnep miatt menekülnek a városból.

Ezt a városi felvonulást vagy rendezvényt sokféle módon rendezhették meg a római városokban, de közös elem volt egyfajta parodisztikus szándék, a gúny, a csúfolódás szerepe, mely akár egészen direkt módon az államhatalom ellen irányult. Ennek az eredeti forrása nem a *Kalendae* kora császárkori formája, hanem részben a *Saturnalia*, a *Saturnalia* humoros lakomakirálya, emellett további inspiráló forrásként bármelyik nagy római *pompa* szóba jöhet, és akár a görög területek saját hagyományai is. A jelmezek legközelebbi analógiáit viszont máshol találjuk meg: az Isis-ünnep és esetleg a Magna Mater-ünnep jelmezes processziójában. A kultuszok viasszaszorítása, ami már jóval a végleges tiltás előtt is érvényesült, segíthette a szinkretizmust, amennyiben az emberek rákényszerültek, hogy kedvenc szokásaikat olyan ünnepekre vigyék át, melyek még nem voltak korlátozva.

A változások részleteit tekintve megint csak hipotézisekre vagyunk utalva. Az biztos tény, hogy a császárkor lakomakirályai, vagy inkább császárai a baráti körök *Saturnalia*-ünneplésében fontos szerepet játszottak, s az is tény, hogy a *Saturnaliát* egy isten-

¹⁹⁹ HERZFELD 1977, 46. angol fordításában: „March, my good March, / and marvellous April, / all we pupils / have been taught / to buy seven, / to sell seventeen.” BEATON 2004, 138. 46. Ismerünk egy XII. századi szöveget, mely szerint Róma városának iskolásai egy bizonyos ünnepen végigjárlák a házakat ajándékokért. A görög nyelvű dal számokat tartalmazó sorai valószínűleg szintén hasonló alkudozásról szólnak: FABRE 1889, 31. Fabre rekonstrukciójában: „Pente, pent’ alla pente / alloi tessarakonta.” A két szöveget részletesebben vizsgálom a 8. és a 9. fejezetben.

király uralma felidézésének tekintették. Ez már alapul szolgálhatott egy olyan Saturnaliának, melyet a *Dasios-acta*-ban olvashatunk: egy személy nem csupán az ünnepi császár szerepét vállalja, hanem magát Saturnus istenét, s mindez egy olyan szociális közegben, mely alkalmas volt rá, hogy a négy fal között zajló ünneplést nyilvános ünnepléssé tegye: egy katonai táborban. Lydos a VI. századi Philadelphia kapcsán sem istenek menetéről beszél, hanem egyetlen istenről, akinek személyisége mintha Ianus és Saturnus között oszcillálna. Egy a nyilvánosság elé lépő király/isten kíséretet érdemel, s ezzel máris megkapjuk a Kalendae Ianuariae ünnepi menetének egy embrionális formáját.

Egy nem túl nagyszabású spektakulum megszervezése is munkaidőt és energiát igénylő összetett folyamat, ami nehézkessé válik, ha fokozatosan eltűnnek azok a kultikus közösségek, melyekre hagyományosan ez a feladat hárult. A nehézség megoldására két kézenfekvő lehetőség kínálkozik, az első: új szervezetekre bízni a feladatot, ilyen volt például a katonaság. A *Dasios-acta* Saturnaliája nem tudjuk, hogy kilépett-e a civil nyilvánosság elé, de Asterios katonái már egyértelműen ezt tették. A szervezett cirkuszi pártok szintén képesek lehetek betölteni a feladatot, és úgy tűnik, bizonyos szerepet ténylegesen játszottak.

A második lehetőség: a megszervezni kívánt ünnepet rátolni egy másik, mások által megszervezett rendezvényre. Végső soron már az apuleiusi Isis-ünnepen is ez történik: a „hivatalos”, templom által szervezett menet előtt egy spontán és humoros jelmezes menet halad. Az újévi ünnepkörben erre a célra alkalmas lehetett a konzulok ünnepi felvonulása, a *processus consularis*, január 1-jén, és a január 3-ai pompa circensis is, mely a cirkuszi játékokat vezette be, és ezek mellett mindazon lokális rendezvények, melyekkel az egyes városok az állami reprezentáció céljait kívánták szolgálni. Az állam által szervezett és a népies rítusok egymás mellett létezése az utóbbit könnyen a rítusparódia irányába terelheti. Ez természetesen csak hipotézis, mivel forrásaink többsége hallgat a hivatalos rendezvényekről, aki pedig nem, mint Libanios, az az ünnep államellenes destruktív vonásairól nem akar beszélni, így egyedül Lydos beszél nyíltan arról, hogy a konzulokat kifaragták konzullá választásuk alkalmából, emellett Petrus Chrysologus Ravennájában zajlott egy olyan felvonulás, amely pompa circensisnek tűnik, de alig elképzelhető, hogy a hivatalos pompa circensis része lehetett volna. Amennyiben ezek a parodisztikus, eleinte még rögtönzött felvonulások ritualizálódni tudtak, a továbbiakban önmagukban is életképesekké válhattak, és fennmaradhattak az állami reprezentációt szolgáló rítusok megszűnése után is.

Az így kialakuló processzió már magában hordozza a középkori karnevál életerését: az ünnepen a normasértés válik normává, gúnyt űznek az államhatalomból és a császárból, de maguk a résztvevők is a legteljesebb tudatossággal vállalnak fel olyan helyzeteket, amelyek más napokon megalázó büntetésnek minősülnek. A végeredményként kiforruló ünnep alapvetően szekuláris, apologetái és vádlói minden erőfeszítése ellenére nem egyértelmű, hogy különösebb vallási jelentése lett volna – ugyanakkor strukturálisan és „teológiáját” tekintve ez a Kalendae vallásosabb ünnep, mint kora császárkori elődje volt: az évkezdet liminális időszakává válik, mikor a társadalmat és az emberi gondolkodást strukturáló normális kategóriák megrendülnek, és az ember-állat, ember-démon, férfi-nő, mi-idegenek határvonalak időszakosan leomlanak.

7. A Kalendae utóélete

Szarvasmaszkok a középkorban

A Kalendae forrásszövegeinek bemutatásánál az időbeli határvonalat a VII. századi zsinatoknál húztam meg, melyek keleten és nyugaton is egyházi tilalom alá helyezik a Kalendae megünneplését, illetve bizonyos, az ünnephez kapcsolódó rituális elemeket. A döntésben talán volt valamennyi önkényesség is, azonban a források jellege leginkább mégis ezeken a pontokon tette lehetővé, hogy határvonalat húzzunk. Ennek egyik oka a tilalom jogi karaktere: egy zsinati kánon kényszerítő ereje egészen más, mint egy vásárnapi prédikációé, ennek megfelelően e szövegek hatása is más; mind keleten, mind nyugaton ettől fogva jelentkeznek olyan források, melyek mechanikus módon, a kánonok szövegéhez igazodva tilalmaznak szokásokat – még akkor is, ha kérdéses, hogy az adott korban és helyen létezett-e egyáltalán az adott szokás.

Egyértelműen látszik, hogy mire gondolok, ha megvizsgáljuk azt a forráscsoportot, mely a nyugat-európai, középkori Kalendae és az állatmaszkok legnagyobb számú forrását jelenti, a kora középkor penitenciáskönyveit, melyek a gyóntató pap segéd-eszközeként akkurátus rendbe szedve tartalmaztak minden elképzelhető bűnt és az értük járó vezeklést is. Az érintett szövegek listája Nilssonnál, illetve Arbesmann-nál is megtalálható.¹ A sematikus szövegek végső soron az auxerre-i zsinat kánonjára mennek vissza.

A szövegek sematikusak, a megnevezett állatok nevei (főleg *cervulus* és *veculus*) gyakran torzultak. Néhány egészen értelmetlen szövegvariánst is feltüntettem a szövegben (például *vehiculum*, *ceritulla*, *vinegula*), azonban ezeken túl is elmondható, hogy a szöveg hagyomány kaotikus, ami Arbesmann szerint is arra utal, hogy a szövegek lejegyzőinek már nem volt tiszta képük arról, hogy tulajdonképpen mit is tiltanak meg, tehát a penitenciáskönyvek nem egy élő hagyományra reflektálnak, csupán mechanikusan áthagyományoznak egy öröklött tilalmat.² Ennek viszont részben ellentmondani látszik az a szintén Arbesmann által hangsúlyozott tény, hogy a tilalom csak azokon a

¹ NILSSON 1916, 74; ARBESMANN 1979, 95–101.

² ARBESMANN 1979, 104. A módra, ahogy teljesen érthetlenné váló formulák tovább örökíthetnek e szövegekben, jó példát nyújt a piarista regula egy 1783-as kommentárja, mely a rend fegyelmezési szabályaihoz fűzi hozzá: „Aliae harum similes, Ausser diesen Abrödtungen [...] ist auch das Bethen mit ausgespannten Armen sehr gewöhnlich, welches einige lustige Köpfe Cervum facere nennen.” (SEYFERT 1783, I, 204). A szöveg valószínűleg valamilyen fegyelmi előírás teljes félreértésével keletkezett.

területeken él, ahonnan korábban is ismertek voltak az állatmaszkok, tudniillik valamennyi penitenciáskönyv frank területről származik, a Brit-szigetektől eredő hasonló iratokban e tilalomnak nincs nyoma.³

Bobbio Penitential can. 31. (Paris B. N. Lat. 13246)	700–720	Si quis kalendas ianuaris in cervolo vel vicola vadit, III annos peniteat.
Burgundiai penitential can. 34. (cod. Burgund. 8780–8793, ma: Brüsszel, Bibl. Royale 2493.)	700–720	Si quis – quod in kl. ianuariis multi faciunt quod adhuc de paganis resedit – in cervolo quod dicitur aut in vecola vadit, III annos peniteat, quia et hoc demonum est.
Poenitential Hubertense can. 35.	IX. század első fele	Si quis in calendis Ianuarii cervolam vel vetolam observavit, quae de paganis remansit, III annis poeniteat
Poenit. Merseburgense can. 32.	IX. század	Si quis, quod in kalend. Ianuar. multi faciunt, quod adhuc de paganis resedit, in cervolum, quod dicitur, aut in vecola vadit, III. ann. poen., quia hoc daemonum est.
Poenit. Vallicellianum I. can. 88.	X. század	Si quis quod in calendis Ianuarii, quod multi faciunt, adhuc de paganis residet, in cervolum quod dicitur aut in vetula vadit, III annos peniteat, quia hoc demonium est.
Poenit. Floriacense can. 31.	775–800	Si quis, quod in calendis Ianuarii multi faciunt, quod de paganis remansit, in cervulo quod dicitur, aut in vehicula [sic!] vadit, III annis poeniteat, quia et hoc daemonium est.
Poenit. Vindobonense can. 35.	X. század	Si quis in kalendas Ianuaris vadit in cervulo [...] aut alias illicitas causas fecerit, III annos penit., que ad hoc daemonium est et paganis relictum.
Poenit. Parisiense (cod. Paris. B. N. Lat. 7193) can. 26.	VIII. század	Si quis, quod in kalendas ianuaris multi faciunt, in cervolum quod dicitur aut vecula vadit, III annos peniteat, quia et hoc daemonum est.
Poenit. Sangallense Tripartitum (cod. Sangall. 150.) can. 21.	VIII–IX. század fordulója	Si quis in calendis Ianuarii consuetudine paganorum cum cervulo aut qualibet vetula ambulaverit, III annos peniteat.

³ ARBESMANN 1979, 95, különösen 28. jegyzet.

Poenit. Sangallense Simplex can. 28.	?	Si quis kalendis ianuarii in cervulo aut vetula vadit, III annos abstineat.
Poenit. XXXV Capitulum 18.	VIII–IX. század fordulója	Si quis in kalendas ianuaras consuetudine paganorum cum cervulo aut qualibet vetula ambulaverit, III annos poenit., quia et hoc demonium est.
Cambrai-i Halitgar: Poenit. Pseudo-Romanum can. 36.	831 előtt	Si quis in kalendis Ianuarii, quod multi faciunt, et in cervulo, ut dicunt, aut in vetula vadit, III annos poeniteat.
Poenit. Pseudo-Theodori 12. 19.	IX. század	Si quis in Kalendas Ianuarii in cervulo aut vetula vadit, id est, in ferarum habitus se communicant, et vestiuntur pellibus pecudum, et assumunt capita bestiarum, qui vero taliter in ferinas species se transformant, III annos poeniteant, quia hoc daemoniacum est.
Poenit. Valicellianum II can. 62.	X. század	Si quis in Kalendis Ianuarii consuetudine paganorum cum cervola aut quolibet veluculo [sic!] ambulaverit, III annos peniteat.
Liber de remediis peccatorum, Ordo ad dandam poenitentiam, canon 33. ⁴	?	Fecisti aliquid paganas, quae in Kalendis Ianuarii faciunt in cervulo aut in vegula? III annos poeniteas.
Prümi Regino: Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis I. 304.	906	Fecisti aliquid, quod pagani faciunt in kalendis Ianuariis in cervulo vel vegula? Tres annos poeniteas. (Szövegvariáns: in ceritulla vel vinegula)
Wormsi Burchard Decretum 19. 5. PL 140.965.	1007–1014	Fecisti aliquid tale quale pagani fecerunt et adhuc faciunt in Kalend. Ianuarii, in cervulo, vel in vegula? Si fecisti, triginta dies in pane et aqua poeniteas.
Excarpus Cummeani 7. 9.	?	Si quis kalendis Ianuarii aut in vecola aut in cervulo vadit, tribus annis peniteat, quia hoc daemonum est.
Poenit. Casinensis (Monte Cassino MS 372) can. 60.	IX–X. század	Si quis in Kalendis Ianuariis cum cervulo aut vecula vadit, III annos peniteat, quia hoc demonium est.

⁴ ARBESMANN 1979, 98.

A penitenciáskönyvek mellett néhány homília is említést tesz ugyanerről a tilalomról, ezek a következők:⁵

Szent Eligius, Noyon püspöke (†660) ⁶	Nullus [christianus] in Kalendas Ianuarii nefanda et ridiculosa, vetulas aut cervulos vel iotticos faciat
Szent Pirmin (†753), Felső-Rajna-vidék ⁷	In cervulos et veculas in Kalandas vel aliud tempus nolite anbulare.
Homília de sacrilegiis (VIII. század első fele)	Quicumque in kalendas ienuarias [...] feclum et cervolum et alias miserias vel lusa, quę in ipso die insipientes solent facere, [...] non christianus, sed gentilis est. ⁸ In istis diebus miseri homines, cervolo faciunt<es>, vestiuntur pellibus pecodum. Alii sumunt capita bestiarum, gaudentes et exultantes, <si taliter se in ferinas species transformaverint>, ut homines non essent. ⁹

Ezek a források a szarvas- és egyéb jelmezek tilalmára vonatkoznak, mellettük ismertek további leírások, melyek a január 1. megünneplésének hagyományát szélesebb körből tanúsítják, a VIII. század közepén most először Róma városából is. Szent Bonifác (675–754) Zakariás pápához írott levelében panaszolja el, hogy a Rómába látogató északi zarándokok a népies ünneplésnek mennyi pogány módját tanulják el a rómaiaktól: paradox módon a pogány „kultuszt” Róma lakói terjesztik el az alig megkeresztelt germánok között:

Az érzéki természetű emberek, tudatlanok, alemannok, bajorok vagy frankok, ha azt látják, hogy Róma városa körül elkövetnek valamit e bűnök közül, melyeket előtárunk, azt hiszik, hogy szabad, és a papok megengedik, és mi tiltjuk meg nekik jogtalanul, és így befogadják a botrányt életükbe. Állításuk szerint látták, hogy minden egyes évben, Róma városában és Szent Péter temploma mellett éjjel vagy nappal, amikor elérkezik január Kalendaeja, pogány szokás szerint körtáncokat vezetnek a tereken át, pogány rítust követve kiáltozással és szentségtörő énekekkel ünnepelnek, és azon a napon, nappal vagy éjjel az asztalokat ételekkel rakják meg, és a házukból semmit sem akarnak kölcsönadni szomszédjuknak, sem tüzet, sem vaseszközöket.¹⁰

⁵ ARBESMANN 1979, 101–103.

⁶ Dicta Pirminii 22 (G. JECKER [ed.], *Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen*, Münster in Westf, 1927, 55).

⁷ *Homília de sacrilegiis* 5. 17; HARMENING 1979, 125–127.

⁸ *Homília de sacrilegiis* 7. 24.

⁹ A homiliát Audoin, Rouen püspöke (†684) bedolgozta az Eligiusról készített életrajzba: Vita Eligii episcopi Noviomagensis 2. 16. ed B. KRUSCH, MGH Script. rer. Meroving. 4. (1902) 705; HARMENING 1979, 125–127.

¹⁰ Bonifatius, *Ep.* 50. ed. MGH Ep. III., Merov. et Karol. aevi I. ²II 1957, 301. „Et qui carnales homines, idiotae, Alemanni vel Baioarii vel Franci, si iuxta Romanam urbem aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a sacerdotibus esse putant et nobis inproperium deputant, sibi scandalum vitae accipiunt. Sicuti adfirmant: se vidisse annis singulis in

Úgy tűnik, Bonifác információi helytállóak voltak, mert a pápa még abban az évben egy zsinati rendelkezésben deklarálja a tilalmat – azonban szinte szó szerint Bonifác levelét követve:

[...] hogy senki se merje január Kalendaeját és a bromákat pogány rítus szerint megülni. Ha valaki a Kalendae Ianuariaet vagy a bromákat megülte, vagy házában asztalt készített ételekkel, és az utcákon és tereken át énekeket és kartáncokat vezetett, mivel ez Isten előtt a legnagyobb jogtalanság, legyen kiközösítve.¹¹

A későbbi, X. századi, sőt még az 1000 utáni forrásokban is találunk olyan szövegeket, melyek olyan az újévhez kapcsolódó mulatságokat és előjel-megfigyeléseket emlegetnek, melyek egyértelműen azonosak és folytonosak a késő antik Kalendae Ianuariaeival. A langobárd Atto, Vercelli városának püspöke (885–961) így ír egy homíliájában az újév megünnepléséről:

3. homília, Karácsony nyolcadjának ünnepére.

Ezen a napon mindig, ahogy tudjátok, január Kalendaeját ünnepeljük, kedveseim. Azonban nem illik hozzánk, hogy elhallgassuk, hogy egyes hamis keresztények egy ily jelentős nap ünnepélyességét szentségtörő kavarodással zavarják meg, úgy, hogy a templomban látszólag megünneplik az isteni liturgiát, de otthonukban nem hagynak fel a különféle gaztettek szolgálatával. Tetejében nem félnek megtartani a janusi hagyományokat és a pogányok rítusait: akik oly mértékben elvetették maguktól a szeretet kegyelmét, hogy aznap reggel házukba senkit sem akarnak beengedni, hacsak nem ajándékokkal megrakva érkezik: mástól megtagadják a vendéglátást, és semmit sem óhajtanak házukból kiadni vagy kölcsönözni. Ó, hitetlen tévelygő!¹²

Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte, quando Kalende Ianuarii intrant, paganorum consuetudine choro ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino sui praestare velle.”

¹¹ Conc. Romanum anno 743, c. 9, ed MG Leg. 3 II 15. „ut nullus Kalendas Ianuarias et bromas ritu paganorum colere praesumat. Si quis Kalendas Ianuarias et bromas colere praesumpserit aut mensas cum dapibus in domibus praeparare et per vicos et per plateas cantationes et choro ducere, quod maxima iniquitas est coram Deo, anathema sit”. A szövegek kapcsolatához, és az esetleg Caesarius-hatáshoz: HARMENING 1979, 127.

¹² Atto Vercelli PL 134, 835–836: (*In festo octavae Domini*: „Hunc diem semper Kalendis Januariis sicut nostis, charissimi, celebramus. sed nobis hoc tacere non convenit, quod quidam falsi Christiani tanti diei solemnitatem sacrilega commistione perturbant, ita ut divina officia in ecclesiis videantur celebrare, et variis maleficiis domi non desinant inservire. Insuper Janianas traditiones gentiliumque ritus non metuunt (col 836) observare: qui etiam adeo a se charitatis gratiam expellunt, ut neminem suam domum eodem die primum ingredi velint, nisi qui cumulatus oblationibus venerit: aliquem autem hospitio se suscipere abnegant, et nihil penitus de sua domo dare aut commodere desiderant. O infidelis et erronee!” Nem sokkal később hasonlókat olvashatunk Damjáni Szent Péternél (Petrus Damiani: „Expleto vero anno, ipso die quo votum domino suae conservationis obtulerat, Kalendis scilicet Ianuarii, dum hinc inde discurreret, cum ludentibus et cacchinantibus pueris choro duceret et frivola quaedam ac scurrilia verba noaret” (PL 145, 657; SCHNEIDER 1920/1921, 389).

Az ünneplés, az utcai ünneplés, ének és tánc még létezik, de észrevehető egyfajta fellazulás is. Ennek egyik jele, hogy a szarvas- és egyéb állatmaszkok emlegetése megritkul, majd eltűnik, az említések megfogalmazása sematikus, a releváns szavak gyakran eltorzult formában szerepelnek, mintha a leíróik nem értenék őket. Jellemző, hogy wormsi Burchardnál – akire majd még hosszabban vissza kell térnünk – a *Kalendae* alkalmából tartott utcai táncok és éneklés büntetése szigorú, két év vezeklés, a megfogalmazás szorosan követi Zakariás pápa római zsinatának megfogalmazását, az elkövetőket pedig aposztáziával vádolja. Ugyanakkor kicsit később már ezt írja: „Tettél bármi olyat, amelyet a pogányok tettek és ma is tesznek január Kalendaején, szarvasban és *vegulában*? Ha tettél, harminc napot kenyéren és vízen vezekelj.”¹³ A *vegula* a *vitula* (borjú) egy eltorzult formája, és nyilvánvaló, hogy Burchardnak fogalma sincs róla, hogy elvileg most ugyanarról a szokásról beszél, amiért előtte két évre heti három böjti nappal történő vezeklést írt elő.

Mindez nem okvetlenül jelenti azt, hogy a hagyományos állatmaszkok eltűntek. A szarvasjelmez két ismert ábrázolása 1000 utáni kódexek illusztrációjaként maradt fent, két XIV. század eleji francia kódexben.¹⁴ Természetesen nem lehetünk biztosak, hogy a képek újévi jelmezes felvonulást ábrázolnak, mindazonáltal az ábrázolásmód meglehetősen realisztikus, és nem tűnik tisztán a fantázia művének. Az, hogy a „szarvast csinálni” kifejezés egyre értelmezhetetlenebb lett az egyházi szerzők számára, nem csupán a szokás eltűnésének eredménye lehet, hanem annak átértelmeződéséé is, amennyiben a jelmezes felvonulók esetleg továbbra is ugyanúgy és nagyjából ugyanazt a rítust végezték, mint öt- vagy hatszáz évvel korábban, azonban most már nem gondolták azt, hogy menetük a szarvas és borjú felvonulása lenne, és az állatokra pusztán úgy tekintettek, mint két, véletlenszerűen kiválasztott jelmezre.

A fellazulási folyamat egy másik módon is megtörténhetett, amennyiben egyre kevésbé volt egyértelmű, hogy az év melyik napjához kell kötődnie a felvonulásnak és az utcai mulatságoknak. Benedictus, a Szent Péter-templom kanonokja¹⁵ az 1140 és 1143 közötti években állította össze a *Liber Polyptycus* című írását, melynek jelentős része a Róma városában akkoriban zajló vagy a közelmúltig zajló népies színezetű ünnepségek

¹³ PG 140, 965d. „Fecisti aliquid tale quale pagani fecerunt et adhuc faciunt in Kalend. Januarii, in cervulo, vel in vegula? Si fecisti, triginta dies in pane et aqua poeniteas.”

¹⁴ A vonatkozó illusztrációkat vizsgálja HARRIS 2011, 24 és GRIEG 2017. Az egyik vonatkozó kódex a Bibliothèque Nationale Française, MS fonds français 95 fol 273r; a másik, melyben két illusztráción is láthatunk szarvasfejes jelmezt, az Oxford Bodleian Library, MS Bodl. 264 fols 21v és 70r. Ebben a 21. verzó lapon egy körtánc résztvevői láthatók, ahol a férfiak különféle állatok maszkjait viselik, a kompozíció jobb szélén látható szerzetes alakja, aki bunkósbottal a kezében tesz tiltó mozdulatot, szintén a kompozíció része, lásd a 2. képet. Bár a jelenet realisztikusnak tűnik, nem szabad elfelejtenünk, hogy a kódexek margóinak ábrázolásai gyakran a kódexfestő kreatív fantáziájának szüleményei. A 70. rektó lapon egy négylábú szarvast látunk, ahol a szarvaskosztüm hátsó lábainál kilóg az emberi láb, a mellső lábakat botok helyettesítik, és a szarvas szügyénél látható a jelmezbe bújt ember arca. A figura bal oldalán egy zenész látható, a jobb oldalon egy nőalak egy gyereket terelget a látványtól messzebbre.

¹⁵ HARRIS 2006, 57, 90.

rítusait mutatja be. A szöveg dokumentálja, hogy a Zakariás pápa alatti tiltás igen csekély eredményekkel járt, még magában Róma városban is. A szöveg szerint:

Ezek a rómaiak közös játéakai január Kalendaején.

A Kalendae előestéjén késő este a fiúk felkelnek, és egy pajzsot visznek, egyikük maszkot visel, nyakában pedig *mazzát*, füttyülve megszólaltatják a dobot, házról házra járnak, és körbeveszik a pajzsot; a dob szól, az álarc[os] füttyül. Mikor ez a játék véget ért, ajándékokat kapnak a ház urától, amit az jónak lát. Így tesznek minden egyes háznál. Aznap mindenféle zöldségekből esznek. Reggel közülük két fiú felkel, olajágakat fognak, sőt, és belépnek a házakba. Üdvözlik a házat: öröm és vidámság legyen ebben a házban. A lombos ágról és a sóból maroknyit a tűzbe dobnak, és mondják: ennyi gyermek, ennyi malac, ennyi bárány, és minden jót kívánnak, és még napkelte előtt esznek, lépes mézet vagy valami édeset, hogy az egész év ilyen édességgel teljen, pereskedés és súlyos nehézség nélkül.¹⁶

A szövegnek több rejtélyes eleme is van, így például a *mazza* jelentése. Fabre és Harris bunkónak fordítja, de értelmezték már árpalisztból készült süteménynek, illetve egyfajta dobznak.¹⁷ A *sibilare* hangos füttyögést jelenthet, esetleg dallam elfüttyülését. A részt vevő fiúk (*pueri*) lehetnek a római *schola cantorum*, a kórusiskola diákjai vagy a helyi plébánia énekesei.¹⁸ Bár Aranyszájú Szent Jánostól elkezdve több forrásunk utalt rá, hogy az újévi ünnepségek részeként a felvonulások résztvevői házról házra jártak áldást mondva és énekelve, ez az első és egyetlen szöveg, mely leírja, hogy tulajdonképpen mi is történik odabent. Természetesen egy XII. századi szöveg adatait még a késő antik Róma városára sem vetíthetjük vissza, távoli provinciák viszonyaira pedig még annyira sem, de az azért jelzés értékű lehet, hogy a cselekmények mennyire erősen ritualizáltak.

A *Polypticus* a Kalendaet megelőző részben tárgyalja a Cornomannia rítusát, amit esetleg a szarvak ünnepének fordíthatunk,¹⁹ és ami több kutató szerint is eredetileg újévi szokás lehetett. Időpontja a fehérvasárnap előtti szombat, a húsvét utáni első szombat, ezt erősíti meg a rítus – vagy inkább rítusparódia – másik forrása, a *Coena Cypriani* Giovanni Immonide által 876-ban készült verziója, melynek előszava szerint:

¹⁶ FABRE 1889, 24–25. „Hi sunt ludi Romani communes in Kalendis Januarii. In vigilia Kalendarum in sero surgunt pueri et portant scutum, et quidam eorum est larvatus cum maza in collo. Sibilando sonant tympanum; eunt per domos, circumdant scutum; tympanum sonat, larva sibilat. Quo ludo finito, accipiunt munus a domino domus secundum quod placet ei. Sic faciunt per unamquamque domum. Eo die de omnibus leguminibus comedant. Mane autem surgunt duo pueri ex illis, accipiunt ramos olive et sal et intrant per domos. Salutant domum: gaudium et letitia sit hac domo. De illis frondibus et sale plenam manum projiciunt in ignem et dicunt: Tot filii, tot porcelli, tot agni, et de omnibus bonis optant, et antequam sol oriatur comedant vel favum mellis vel aliquid dulce, ut totus annus procedat eis dulcis, sine lite et labore magno.”

¹⁷ Bunkó: HARRIS 2006, 90; FABRE 1889, 25. 2. jegyzet. Árpakenyér: BOITEUX–SORDI 1982, 61.

¹⁸ HARRIS 2006, 91; DYER 2008, 22–24. Utóbbi bár nem köti kimondottan a Kalendaehez, de a *Polypticus* több szokásának kapcsán hangsúlyozza a *schola cantorum* diákjainak szerepét.

¹⁹ FABRE 1889, 18–24; BOITEUX–SORDI 1982; BRUGNOLI 1984; HARRIS 2006, 91–93.

„Ezzel mulat a római pápa fehérvasárnapon, mikor a [kórus] iskola vezetője szarvakal koronázva járul elé.”²⁰ Brugnoli amellet érvet, hogy a Cornomannia valójában újévi szokás. Mivel az újév dátuma a középkorban ingadozó volt – karácsony, január 1. és március 25. is lehetett –, Róma városában megünneplése az aktuális pápa hazájának szokásai szerint változott, így tehát tavasszal is lehetett, de az ehhez kapcsolódó népnepélyre csak a húsvéti ünnep lezárultával kerülhetett sor.

A Cornomannia napján a plébániák sekrestyései (*mansionarius*) harangzúgás mellett vonultak fel egy sajátos öltözékben, „virágokból szarvvá alakított koszorúval koronázva” (*coronatus corona de floribus cornuta*). Nem világos, hogy ezt hogyan kell értenünk, tekintették a püspöki mitra groteszk másának, de a klasszikus bolondsipka elődjének is,²¹ a kezükben tartott *phinobolum* társaként, ami egy csengettyűkkel ellátott jogar, és szintén a bolondok kellékeihez tartozott. Harris azt sem zárja ki, hogy ez a fejfedő még mindig a régi jó szarvasagancs virágokkal díszítve. Így vonulnak a pápa lateráni palotájához:

Mikor a pápa értesül róla, hogy mindenki megérkezett, lejön a palotából a kijelölt helyre, hogy a Cornomannia dicséreteit (*laudes*) fogadja. Akkor az egyes archipresbiterek klerikusaikkal és a néppel kört formáznak, és elkezdik énekelni az *Eya preces de loco, Deus ad bonam horam* kezdetű dalokat latinul és görögül. A sekrestyés a kör közepén táncol a *phinobolust* zörgetve, és szarvasfejét hátrahajtva. Mikor a dicséret véget ér, előlép az egyik archipresbiter, és felül a curia által előkészített számmára hátrafelé fordulva. Az egyik kamarás (*cubicularius*) a számar feje fölé egy mosdótálat tart, benne húsz dénárral. Az említett archipresbiter hátrafelé hajolgtatva három alkalommal, amennyit tud, elvesz belőlük, és azt [a pénzt] megtartja. Ezután az archipresbiter a papokkal együtt koszorút helyez a [pápa] lábához. Azonban a Santa Maria in Via Lata-templom archipresbiter egy koszorút és egy nem megkötött rókát hoz, amely elmenekül, a pápa pedig az archipresbiternek egy aranyat (*bezás*) ad, és egy felet. A Santa Maria in Aquiro archipresbiter egy koszorút és egy kakast ad, és kap egy aranyat és egy negyedet. A Santo Eustachio presbiter egy koszorút ad, és egy szarvast (*domula*), és kap egy és egynegyed aranyat. A többi diakónia archipresbiter egy aranyat kap. Az áldás után mindnyájan hazatérnek.²²

²⁰ „Hac ludat papa Romanus in albis paschalibus/ Quando venit coronatus scolae prior cornibus.” HARRIS 2006, 91.

²¹ HARRIS 2006, 93, FABRE 1889, 20.

²² „Cum autem noverit domnus papa omnes venisse, descendit de palatio ad destinatum locum, ubi accipiente sunt laudes cornomannie. Tunc unusquisque archipresbiter, cum suis clericis et populo, (22) facit rotam et incipit cantare Eya preces de loco, Deus ad bonam horam, et alios subsequentes versus latinos et graecos. Mansionarius vero in medio saltat in girum sonando phinobolum et cornutum caput reclinando. Finitis laudibus, surgit quidam archipresbiter, retrose ascendit asinum preparatum a curia: quidam cubicularius tenet in capite asini bacilem cum XX solidis denariorum; praedictus archipresbiter, inclinans se retro tribus vicibus, quos potest tribus brancatis tollit et habet sibi. Deinde archipresbiter cum clericis ponunt coronas ad pedes ejus. Sed archipresbiter Sancte Marie in Via Lata coronam et vulpeculam non ligatam, que fugit, et papa dat archipresbitero unum bizantium et dimidium. Archipresbiter Sancte Marie in Aquiro coronam et

A leírás eléggé érthetővé teszi, hogy néhány évszázaddal korábban Szent Bonifác miért is kérte levélben a pápát, hogy lehetőség szerint ne tanítsák már rosszra a derék, együgyű északi zarándokokat. A részletek között sok a rejtély. Az például egyértelmű, hogy a Szent Eustachius papja miért hoz szarvast ajándékképpen, a névadó szent történetéhez igazodva, a kakas és a róka már titokzatosabb. Az, hogy valakit arccal a számár fara felé fordítva lovagoltatnak végig a városon, elsősorban megszegyenítő büntetesként volt ismert, amire Boiteux és Sordi számos középkori példát hoz.²³ Bár a párhuzam csak tipológiai, a késő antik Kalendae felvonulásán több elemmel is találkozunk, melyek más kontextusban kimondottan megszegyenítő büntetesként voltak ismertek.

Nem túl nehéz elképzelni, hogy az előző fejezetekben idézett szent életű püspökök hogyan reagáltak volna, ha szemtanúi lesznek ennek a római püspök aktív részvételével zajló mulatságnak. Az ünnep azonban itt még nem ért véget.

Mikor hazaértek, az ily módon felöltözött sekrestyés, egy presbiterrel és két társal, szenteltvizet, süteményt (*nebula*)²⁴ és babérágat visznek, és végigjárják a parókia házait, az előbbi módon bolondozva, és a phinobolust csörgetve. A presbiter üdvözlí a házat, megszórja a vízzel, a tűzhelyre babérágat tesz, és a ház gyerekeinek ad a süteményből. Közben a sekrestyés barbár nyelven énekel: Jaritan, jaritan, Raphayn, Jercoyn, Jarariasti, és a kísérei is vele együtt. Akkor a ház ura ajándékot ad nekik: egy dénárt vagy többet. Ez volt a szokás egészen VII. Gergely pápáig, de ahogy megnőttek a háborús kiadások, ő megszüntette ezt.²⁵

VII. Gergely pápasága 1073-tól 1085-ig tartott, s a szöveg jelzi, hogy a szokást nem „pogánysága” vagy „erkölcstelensége” miatt szüntette meg, hanem egyszerűen nem volt rá pénz. A népi ünnepségek sorát ez a leírás nyitja, valószínűsítve, hogy Benedek, a szerző szerint is ez kronológiailag az első.²⁶ Ezt követi a szöveg sorrendjében a Kalendae Ianuariae éjszakai és hajnali kéregető menete, ezúttal gyerekekkel a főszerepben. A következő nagy tétel a Carnevarium, amikor a pápa és kísérete a Monte

gallum, et accipit bizantium et quartam. Archipresbiter Sancti Eustachii coronam dat et domulam, et accipit unum bizantium et quartam. Unusquisque archipresbiter reliquarum (23) diaconiarum bizantium unum. Accepta benedictione omnes revertuntur.” A teljes szöveg fordítása megtalálható a *Függelék*ben, kivéve a dalokat. Mivel ezek nyelve görög, a lejegyzés idejére erősen eltorzultak, hiszen az énekesek nem értették őket. A *Polypticus*t publikáló Fabre igyekezett rekonstruálni az eredeti görög szöveget, de az értelmezés sok helyen bizonytalan.

²³ BOITEUX–SORDI 1982, 59.

²⁴ *nebula*: Du Cange-nál könnyű sütemény, amelyet gyakran az ostyával párban emlegetnek.

²⁵ „Cumque reversi fuerint, mansionarius ita indutus, cum uno presbytero et duobus sociis, portant aquam benedictam et nebulas et frondes lauri, euntes per domos sue parrochie, jocando sicut prius et sonando phinobolum. Presbyter salutatur domum, spargit aquam, frondes lauri ponit in foco, et de nebulis dat pueris domus. Interim mansionarius barbarice cantat metros Iaritan, Iaritan, Iarariasti. Raphayn, Jercoyn, Iarariasti et ceteri, qui secuntur. Tunc dominus domus dat eis munus: unum denarium vel plus. Hoc fuit usque ad tempus pape Gregorii VII, sed postquam expensum guerre crevit, renuntiavit hoc.”

²⁶ HARRIS 2011, 203–204.

Testaccióra lovagol, ahol, nem tisztázott játékok közepette, leölnek egy medvét, egy tulkot és egy kakast, mint különféle bűnök szimbólumait, szigorúan a nagybőjtre történő spirituális felkészülés jegyében.²⁷ A következő szokás már a bőjthöz kötődik. Mivel a szövegek sorrendje egyébként követi éven belüli kronológiájukat, nincs okunk rá, hogy a Cornomanniát kiemeljük az újévi kontextusból.

A három ünnep vagy szokás leírásában számos elem köszön vissza, melyekkel a Kalendaeról szólók valamelyikében találkozhattunk: ilyen a babérág, az ajándékba adott pénzérmék, az éjszakai és hajnali felvonulások, a házra áldást mondó és ezért ajándékot váró csoportok, a társadalmi hierarchia kifigurázása, a barbár nyelven énekelt halandzsza, s végül talán még a szarvasmaszk egy távoli leszármazottja is. Azonban az egységes ünnep itt mintha darabokra szakadt volna: egyes alkotóelemek szigorúan január 1-jéhez kötődnek, mások viszont az újév napjához, bármikor is ünnepeljék azt. Mellettük pedig már feltűnik egy harmadik nap: a hamvazószerda előtti farsang, mely itt egyelőre még körvonalazatlan formában jelenik meg, de kiválóan alkalmas lesz rá, hogy a többi ünnepi szokást magához vonzza. A középkor szempontjából vizsgálva a folyamatot nyilvánvaló, hogy a középkori, nyugati farsang közvetlen antik előzménye nem a Saturnalia, vagy végképp nem a néha felemlgetett Bacchanáliák, hanem a Kalendae Ianuariae, annak is a késő antik formája.²⁸

A sorsistennők asztala

Wormsi Burchard (950/965–1025) a *Decretum* című, húszkötetes kánonjogi gyűjteményének 19. könyvét képezi az általában *Corrector* címen emlegetett szöveg, amely talán egy X. századi, eredetileg önálló penitenciáskönyv, amelyet Burchard beillesztett művébe. Ebben több tétel is található, amelyek egyértelműen vagy valószínűleg különféle újévi szokások elítélését tartalmazzák. Ezek közül a legterjedelmesebb a következőként hangzik:

Pogány rítus szerint megünnepelted január Kalendaeját, vagy az újév miatt bármit is az előtte vagy utána szokásostól eltérően végeztél, például házadban asztalt készítettél elő abban az időben kövekkel (*lapidibus*) vagy ételekkel megrakva, vagy az utcákon és tereken énekeseket és táncosokat vezettél, vagy felültél házad tetejére, karddal körberajzoltad magadat, hogy ott megláthasd és megérthesd, hogy mi vár rád a következő évben? Vagy az útkereszteződésekben ökörbőrre ültél, hogy megtudhasd a jövődet? Vagy kenyereket süttöttél, rajtuk a neveddel, hogy ha jól megkelnek, sűrűek és magasak lesznek, abból előre lásd életednek az évi gyarapodását?

²⁷ FABRE 1889, 25–26.

²⁸ HARRIS 2006, passim.

Ezért, mivel Istent, a te teremtődet elhagytad, és a bálványokhoz és ezekhez a hiábavalóságokhoz fordultál, és hitehagyott lettél, két évet vezekeljél *per legitimas ferias*.²⁹

A leírtak összetett képet rajzolnak, először egy utcai mulatságról, melynek leírása még megfogalmazásában is követi a Zakariás pápaféle római zsinat megfelelő kánonját. Ehhez társul az előjelek megfigyelése, ezek közül egy fordult elő eddigi szövegeinkben, Caesariusnál és Bragai Mártonnál, ez az éjszakára feldíszított asztal, ám ezen a ponton a szerző mintha félreértene forrásait: a szilveszteri aszalt ételekkel (*dapi-bus*) rakják meg, Vercelli Attónál mécsesekkel (*lampadibus*),³⁰ de kövekkel (*lapidibus*) sehol sem, s ennek nem is lenne értelme, itt bizonyára tévedésről van szó, ami erősen megkérdőjelezi, hogy Burchard (illetve a *Corrector* szerzője) személyes tapasztalatból ismert-e ilyen szokást.

A háztetőre ülés esetében a karddal húzott vonal valószínűleg a jóslatkérő védelmét szolgálja. Erre azért van szükség, mert a jóslatot végső soron démonok adják, akik ellen védekeznie kell a jóslatkérőnek. Ennek alternatívájaként említi, hogy vannak emberek, akik ökörbőrre ülnek a keresztúton, hogy meglássák a jövőt. Míg ezt a módszert alighanem férfiak gyakorolták, utána egy női technika következik: egyesek kenyeret sütnek a saját nevükkel – nem világos, hogy a kenyérbe helyezett tárgyra írják rá a nevüket, esetleg magára a tésztára, vagy egyszerűen saját maguk sütik meg a kenyeret – és a kenyér megkeléséből következtetnek jövő évi szerencséjükre.³¹ A szerző szűkszá-vúsága nem ad módot annak eldöntésére, hogy ez az újévi kenyér kapcsolatban van-e a különösen görög nyelvterületről ismert újévi süteményekkel, melyek szintén alkalmasak jóvendőmondásra.

Burchard ítélete meghökkentően szigorú: mindez bálványimádás és aposztázia. A jelmezek viselése kisebb büntetést von magára: „Tettél bármi olyat, amelyet a pogányok tettek és ma is tesznek január Kalendaején, szarvasban és vegulában? Ha tettél, harminc napot kenyéren és vízen vezekelj.”³² A megfogalmazás nem egyértelmű, és kérdéses, hogy maga a szerző értette-e, hogy itt szarvas- vagy más állatmaszk használatáról van szó. Hasonlóan problematikus a következő hely:

²⁹ Azaz hétfőn, szerdán és pénteken. PG 140, 960–961. „Observasti Kalendas Januarias ritu paganorum, ut vel aliquid plus faceres propter novum annum quam antea, vel post soleres facere, ita dico ut aut mensam tuam cum lapidibus vel epulis in domo tua praeparares eo tempore, aut per vicos et per plateas cantores et choros duceres, aut supra tectum domus tuae sederes, ense tuo circumsignatus, ut ibi videres et intelligeres quid tibi in sequenti anno futurum esset? vel in bivio sedisti supra taurinam cutem, ut et tibi futura tibi intelligeres? vel si panes praedicta nocte coquere fecisti tuo nomine, ut, si bene elevarentur, et spissi et alti fierent, inde prosperitatem tuae vitae eo anno praevideres? Ideo, quia Deum creatorem tuum dereliquisti, et ad idola ad illa vana te convertisti, et apostata effectus es, duos annos per legitimas ferias poeniteas.”

³⁰ HARMENING 1979, 131.

³¹ „[...] vel si panes praedicta nocte coquere fecisti tuo nomine, ut, si bene elevarentur, et spissi et alti fierent, inde prosperitatem tuae vitae eo anno praevideres.”

³² PG 140, 965. d. „Fecisti aliquid tale quale pagani fecerunt et adhuc faciunt in Kalend. Januarii, in cervulo, vel in vegula? Si fecisti, triginta dies in pane et aqua poeniteas.”

Tettél olyat, amit január Kalendaején tesznek, azaz a karácsony utáni nyolcadik napon? Akik azon a szent éjjelen fonnak, szőnek, varrnak, minden munkát, amibe csak bele tudnak kezdeni, azt az ördög ösztökélésére, az újév miatt teszik? Ha ilyet tettél, harminc napot kenyéren és vízen vezekelj.³³

Itt a fő problémát az jelenti, hogy a lehetséges analógiák nem munkákra, hanem ellenkezőleg, munkák tilalmára vonatkoznak. A karácsonytól vízkeresztig tartó tizenkét nap esetében Európa nagy részén különféle munkatabuk vannak érvényben, elsősorban a fonás tilalma, gyakran különféle, az időszakhoz kötődő mitológiai lényekre, például Perchtára hivatkozva. Burchard viszont, úgy tűnik, mintha úgy értené, hogy éppen az újév kedvéért kezdenek bele munkákba, ahogyan egykor, Ovidius korában tették: az emberek dolgoztak a jó ómen kedvéért.

Még két további szöveghely foglalkozik a mitológiai lényeknek megterített asztal fogalmával, melyek egyértelművé teszik, hogy Burchard valamilyen kapcsolódó szokást mégiscsak jól ismerhetett. Mint írja:

Tettél olyat, amit egyes asszonyok az év bizonyos szakaszaiban tenni szoktak: hogy házadban asztalt készítesz elő, és ételeidet, valamint italt és három kis kést helyezel az asztalra, hogy ha megérkeznek azok a bizonyos három nővérek, akiket a régmúlt és a régi ostobaság párkáknak nevezett, ott felfrissüljenek, és elvontad az isteni kegyességtől annak erejét és nevét, és átadtad az ördögnek, azáltal, hogy elhiszed, hogy ezek, akiket te nővéreknek nevezel, ezek képesek itt vagy a jövőben hasznodra lenni? Ha ilyen tettél, vagy egyetértettél vele, egy évet vezekelj hétfőn, szerdán és pénteken.³⁴

Nem nevezi meg, hogy az év mely napjairól van szó, de minden lehetséges analógiánk az újév körüli napokra utal, bár a tény, hogy több napról beszél, és nem nevezi nevén, arra utal, hogy a karácsony és vízkereszt közötti ünnepnapok közül más is szóba jöhet. Az asztalhoz várt vendégek hárman vannak, és Burchard a római sorsistennőkkel, a párkákkal azonosítja őket, de elismeri, hogy a szokás gyakorlóinak számára ők egyszerűen a *Nővérek*, *Sorores*. Alakjukra még egy helyen visszatér, mikor így ír:

Hittél abban, amiben egyesek hinni szoktak, hogy léteznek azok [a nők], akiket a nép párkáknak nevez, vagy hogy képesek megtenni azt, amit hisznek, tudniil-

³³ PG 140, 965. „Fecisti quod quidam faciunt in Kalendis Januarii, id est octava Natalis Domini? Qui ea sancta nocte filant, nent, consuunt, omnes opus quodcunque incipere possunt, diabolo instigante, propter novum annum incipiunt? Si fecisti, quadraginta dies in pane et aqua poeniteas.”

³⁴ „Fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent: ut in domo tua mensam praeparares, et tuos cibos, et potum cum tribus cultellis supra mensam poneres, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia parcas nominavit, ibi reficerentur, et tulisti divinae pietati potestatem suam, et nomen suum, et diabolo tradidisti, ita, dico, ut crederes illas quas tu dicis esse sorores, tibi posse, aut hic aut in futuro prodesse? Si fecisti, aut consensisti, unum annum per legitimas ferias poeniteas.”

lik hogy amikor egy ember megszületik, akkor hatalmuk van rá, hogy őt kijelöljék (*designare*) arra, amit akarnak, hogy amikor csak az illető ember akarja, képesek farkassá változni, amit a közönséges ostobaság weruvolffnak hív, vagy akármilyen más alakba?³⁵

Ezen szöveghelyek értelmezése aligha fér e könyv lapjaira, mivel a kérdés összefonódik az európai tündérhit kezdeteivel. A *Nővér* (*Soror*) megnevezés a kelta és germán ókor gyakran hármas csoportokban járó istennőit idézi fel, hívják őket *Matronáknak*, *Dajkáknak* (*Nutrices*, Pannoniában), vagy *Anyáknak* (*Matres*), akiknek már az ókorban is egyértelmű szerepük volt az újszülöttek sorsának meghatározásában. Funkciójuk kapcsolódik a görög-római sorsistennőkhöz, a *Moirákhoz*, illetve *Parcákhoz*, azonban kapcsolatuk az élőkkel sokkal szorosabb, személyesebb. A három Moira nem látogatta meg a házat, ahol újszülött jött a világra, és senki sem remélhette, hogy apró ajándékokkal meg tudja lágyítani a szívüket. A középkor folyamán a mediterrán régió sorsistennői az északi *Matronák* irányába fejlődnek tovább, az újkori görögség számára a *Moirák* (újjörög kiejtéssel *Mírák*) még mindig létező lények, akik a gyermek születése utáni harmadik napon látogatást tesznek a háznál, és az asztalra kikészített tejjel és finomságokkal igyekeznek őket lekenyerezni.³⁶ Egy újjörög analógia segít értelmezni a második Burchard-helyet is. A görög néphit úgy tartja, hogy a karácsony és vízkereszt között született gyerekből *kallikantzáros* lesz, egy lény, amely ugyan megközelítőleg sem olyan veszélyes, mint egy werwolf (farkasember), azonban mégis alakváltó, szőrös, erdei lény.³⁷ A nyugati, latin nyelvterületen a sorsistennők alternatív neve, Fata, ami a *fatum* ('sors') főnév nőnemű alakja, lesz a modern, tündér jelentésű főnevek közös őse, úgymint az olasz *fata* vagy a francia *fée*.

Ha vizsgálatunkat egyetlen szokásra korlátozzuk, a nekik újév napján megterített asztalokra, akkor a forrásokat alapvetően két csoportra oszthatjuk. Egy részük nem beszél a terített asztalhoz várt vendégek kilétéről, sem arról, hogy egyáltalán számítottak-e valakire. Ezt láttuk Caesariusnál, Bragai Mártonnál, Bonifác levelében és az erre válaszul születő zsinati rendelkezésében. Ugyanígy írt az ismeretlen szerzőjű *Homilia de sacrilegiis* szerzője is.³⁸

Más esetekben elárulják, hogy kiket vár az asztal, így Burchardnál, vagy az *Arundel poenitentiale* szerzőjénél, aki így ír: aki asztalt terít a párkák szolgálatában, két évig veze-

³⁵ PG 140, 971. „Credidisti quod quidam credere solent, ut illae quae a vulgo parcae vocantur, ipsae, vel sint, vel possint hoc facere quod creduntur; id est, dum aliquis homo nascitur, et tunc valeant illum designare ad hoc quod velint ut quandocunque ille homo voluerit, in lupum transformari possit, quod vulgaris stultitia weruvolff vocat, aut in aliam aliquam figuram?” HARMENING (1979, 125) ehhez köti Burchard párkáit.

³⁶ BLUM–BLUM 1970, 100.

³⁷ BLUM–BLUM 1970, 119–122.

³⁸ „Quicumque in kalendas ienuarius mensas panibus et aliis cybis ornat et per noctem ponat.”

keljen.³⁹ A nővérek helyett egy másik eufemisztikus megnevezést használ Regensburgi Berchtold (1210–1272): „nem szabad éjszaka előkészítened asztalodat a boldog úrnőknek (felicibus dominabus)”.⁴⁰ Az, hogy a titokzatos éjszakai vendégek említetlenül maradnak, nem jelenti, hogy nem várták őket. Caesarius például egyértelművé teszi, hogy a terített asztalt egész éjszaka kint hagyják, tehát bizonyosan nem a saját ünnepi lakomájukról van szó.⁴¹ A megkülönböztetés nem mindig egyszerű, mivel az egyházatyák hajlamosak voltak pogányságként bélyegezni meg az egészen hétköznapi ünnepi lakomát is, például Aranyszájú Szent János. Nilsson ezért tesz akkurátus különbséget a nappali és az éjszakai asztal között a Bonifác-levél értelmezésénél. Ott a misszionárius fő problémája, hogy a Rómába utazó német zarándokok olyan szokásokat látnak gyakorolni, melyeket ott már megtiltottak nekik, és ez megtéveszti őket, azonban az a díszes újévi asztal nappal és éjszaka is látható, és Nilsson szerint talán nem több mint egyszerű lakomaasztal.⁴²

A szokás eredete és elterjedési útvonálának magyarázata meglepően nehéz. Sok minden mutat észak felé, így az asztalhoz várt istennők alakja, a szokás kései megjelenése a forrásokban, már a Nyugatrómai Birodalom összeomlása után, és az a tény, hogy az egész szokás valahogy koherensebbnek tűnik az északi forrásokban: az év egy liminális szakaszában jóindulatú és természetfeletti látogatók keresik fel a házat, akik számára éjszakára terített asztalt hagynak kint. Burchard állításait szépen kiegészíti az angolszász Beda a VIII. században, aki így ír: „A [pogányok] az évet a január Kalendaeja előtti nyolcadik napon kezdték, amikor most az Úr születését ünnepeljük. Ezt az éjszakát, amely számunkra most a legszentebb, akkor pogány szóval Modranichtnek nevezték, vagyis az anyák éjszakájának: gyaníthatóan azon ceremóniák miatt, melyeket akkor egész éjszaka gyakoroltak.”⁴³ Beda állításai nem is a Kalendaera, hanem a pogány Yuléra vonatkoznak. A szokás forrásai túlnyomórészt középkoriak, és regionálisan is a francia és német vidékekre koncentrálódnak.⁴⁴ Ehhez képest meglepő lehet, hogy például Harmening bizonyított tényként kezeli, hogy a szokás római előzmé-

³⁹ *poenitentiale Arundel* c. 83 ed. Schmitz I. 460. „qui mensam praeparavit in famulatu parcarum, II annos poeniteat.”

⁴⁰ Berchtold von Regensburg: „non debes de nocte praeparare mensam tuam felicibus dominabus, ut quidam. totum praeparasti demonibus, qui animam tuam abducent.”

⁴¹ Caesarius 192. 3. „Aliqui etiam rustici mensulas suas in ista nocte, quae praeteriit, plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes, tota nocte sic compositas esse volunt, credentes quod hoc illis kalendae ianuariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum in tali abundantia perseverent.”

⁴² NILSSON 1916, 124–125.

⁴³ Beda, *De temporum ratione* c. XV. „Incipiebant autem annum ab octavo Calendarum Ianuarius die, ubi nunc natale Domini celebramus. Et ipsam noctem nunc nobis sacrosanctum, tunc gentili vocabulo Modranicht, id est, matrum noctem appellabant: ob causam et suspicamur ceremoniarum, quas in pervigiles agebant.”

⁴⁴ LECOUTEUX (1988) számos további példával a tündérképzetokről, ő egy egymástól független, párhuzamos germán és római eredetet támogat.

nyekből vezethető le,⁴⁵ mivel a „Seelentisch”, a *halottaknak* terített asztalkák, szokása is római (lett volna), Bonifác németjei is Rómában találkoznak vele.

Az értelmezési problémák oka, hogy a szokás egyszerre nagyon specifikus, és egyszerre nagyon körvonalazatlan is. A szakrális étkezés valószínűleg a legáltalánosabb vallási rítus a földön, és ennek a halottkultuszhoz kötődő formái is rendkívül elterjedtek, a halotti megemlékezésekhez kapcsolódó temetői étkezés (halotti tor alkalmával, évfordulón, a februári Parentalia alkalmával) régészeti és irodalmi forrásokból is ismert, és a keresztények is átvették e szokást. Viszont ennek semmi köze az újévhez, és vice versa, az újévi szokás forrásai sehol sem állítják, hogy az asztalt a holtaknak terítették, bármennyire logikusan hangzó feltételezés, semmiféle bizonyítékunk nincs rá. A tárgy, amelyet vizsgálunk, az újévi terített asztal. A forrásszövegek sematikus volta nem teszi lehetővé, hogy elkülönítsük az ételekkel megrakott és éjszakára láthatatlan vendégek számára elől hagyott asztalt attól az ünnepi asztaltól, amelyről rögtön tállás után elfogyasztották az újévi fogásokat. Ez utóbbinak is lehetett áldozati karaktere, hiszen a résztvevők közös étkezése is lehet áldozati felajánlás. Azt sem tudjuk, hogy az éjszakai látogatók számára kint hagyott ételek sorsa mi lett. Elképzelhető, hogy megették őket, de az is lehetséges, hogy ezeket emberi fogyasztásra alkalmatlannak tartották – mindkét eljárásra van analógia. Hogy volt-e az áldozatnak címetje, csak akkor tudjuk megállapítani, ha megnevezik az illetőt: párkák, jó úrnők stb., a megnevezés hiánya nem bizonyíték. Azt sem szükségszerű feltételeznünk, hogy a terített asztal mindig természetfeletti lényeknek szánt ajándék volt, a lakomaasztal lehetett egy tudatosan előállított jó előjel is, hiszen az egyházatyák gyakran kifogásolják, hogy az emberek azért lakomáznak, hogy az egész év gazdag legyen.

Hogy a zavart teljessé tegyem, idézzük fel azt a forrást, mely egyértelműen bizonyítja a terített asztal újévi szerepét már a IV. századi Római Birodalomban. Szent Jeromos szövegét Nilsson éppen azért idézte, hogy a kérdés összetettségét illusztrálja, azonban úgy tűnik, Harmening éppen ennek alapján könyvelte el a szokást tisztán római eredetűként.⁴⁶ Jeromos Izajáshoz írt kommentárjában ugyanis a következőket írta:

Minden városban, de különösen Egyiptomban és Alexandriában él az a régi, bálványimádó szokás, hogy az évnek, és annak a hónapnak, mely az utolsó, az utolsó napján sokféle étellel megrakott asztalt készítenek elő, és mézes borral kevert italt, ezzel jósolva meg akár az elmúlt, akár a jövő év termékenységét.⁴⁷

A szokás tehát városi szokás, egyértelműen az év utolsó napjához kötődik.⁴⁸ Az asztal *auspicium*, jóslás, esetleg egyszerű mágia eszköze, semmi nem utal rá, hogy konkrét természetfeletti lénynak szóló ajándék. Semmi, csak Jeromos, aki ezen a helyen

⁴⁵ HARMENING 1979, 126, 127; SCHNEIDER 1920/1921, 131.

⁴⁶ NILSSON 1916, 125.

⁴⁷ PL 24, 663. „[...] est autem in cunctis urbibus et maxime in Aegypto et in Alexandria idolatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eius, qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mixtum vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicientes.”

⁴⁸ NILSSON 1916, 125.

az Izajás 65:11-et magyarázza: „Titeket azonban, akik elhagytátok az Urat, és elfelejtettétek szent hegyeimet; akik asztalt állítottatok Gádnak, és Meninek italáldozatot töltöttetek.” Gád asztala a latin szövegben mint *mensa Fortunae* szerepel. Jeromos egy külsődleges, rituális elem alapján magyaráz pogány áldozati cselekményként egy szokást, azonban ez az újévi asztal, különösen ha Egyiptomhoz köthető, független a Gádnak szánt ételáldozattól; Gád Fortunaként való értelmezése teremti meg a kapcsolatot, hiszen a római újév rítusainak célja a Szerencse istennője kegyeinek megnyerése. Azonban ez az értelmező, Jeromos által kreált asszociáció. Bár Gád valóban a sors, illetve a szerencse istene, arra nincs adat, hogy alakja az újévhez kötődött volna.⁴⁹ Mommsen az V. századi Antiochiai Izsáknál talált egy helyet, amely szerint Gád számára a tetőkön állítottak fel ételekkel megrakott asztalokat,⁵⁰ azonban Izsák sajnos nem árulja el, hogy ez az év milyen időszakában történik, és azt sem, hogy mi lett a Gádnak szánt étel sorsa, így csak annyiban visz minket előre, hogy megtudjuk: kronológiailag Jeromos szemtanúja lehetett a rítusnak, és szemtanúként ismerhetett fel hasonlóságot az újévi lakomaasztal szokásával.

Így a terített asztalok kérdésében csupán abban lehetünk biztosak, hogy az újévi terített asztal a birodalom nagy területein valamiféle rituális fontossággal bírt már a IV. században is, legalább Caesarius korától bizonyos területeken éjszakára terítették meg ezt az asztalt, s a középkorból már egyértelmű adatok tanúsítják, hogy a vélt vendégek tündérszerű sorsistennők voltak. Ezek az istennők nagy valószínűséggel kelta és/vagy germán gyökerekből erednek, s meghatározhatatlan, hogy mikortól kapcsolják alakjukat a római újévhez.

A források jellegéből adódó kiküszöbölhető problémákat jelzi, hogy bár az újévkor a házat meglátogató istennőkről nem tanúskodik írott forrás a középkor előtt, képi ábrázolást viszont sikerült találnom egy sokkal korábbi időszakból, már a II–III. századból. A leletcsoportot kis méretű, sokszorosított ólomtáblák alkotják, melyek Pannonia és Moesia Superior területéről kerülnek elő, s melyeken szigorúan szabott elrendezésben láthatunk jeleneteket.⁵¹ Pannoniába csak ólomtáblák kerültek elő, délebbre kőfaragványok is, a leletek kutatója, Szabó Géza, a kultusz központját délen helyezi el, az ólomtáblákat esetlegesen „zarándokok” vitték magukkal Pannoniába, vallásos szuvenírként. A táblákat központi jeleneteik a dunai lovasistenek, illetve újabb megnevezés szerint Dominus és Domina kultuszához kötik. A táblák középső, középponti mezőjében elhelyezkedő képek közül a legelső egy asztal körül álló három nőalakot ábrázol. A hármas istennőcsoportok előfordulása szokványosnak mondható, viszont az asztal, melyet körbeállnak, már egészen egyedi, sőt példátlan elem. A táblákat Szabó Géza egyfajta kultikus naptárnak tekinti, melynek központi jelenetei az év csillagászati fordulópontjait jelölhetik, a három nőalak ezek egyikét jeleníti meg. Kézenfekvő a lehe-

⁴⁹ Ettől független tény, hogy magát Gádot Fortunával, illetve a görög Tychével azonosították, tehát ez nem Jeromos értelmezése, hanem így tesz a Septuaginta-fordítás, és ezt találjuk a feliratos anyagban is.

⁵⁰ NILSSON 1916, 125.

⁵¹ BORUZZS–SZABÓ 2009, további bibliográfiával. Az ólomtáblák egy példánya látható a 3. képen.

tőség, hogy a három nőalak egy sorsistennő-hármas, akik a téli napforduló idején tesznek látogatást, azonban ez az azonosítás írott források hiányában hipotézis marad, s hiába utalnak a leletek egy évszázadokon keresztül létező, elterjedt és fontos kultuszra, az adott régióból írott, és a leleteinket magyarázó források előfordulására nem számíthatunk.⁵²

A bizánci Kalendae

A Kalendae Ianuariae bizánci utóéletének feldolgozottsága sokkal rosszabb, mint nyugati párjáié. Kaldellis egy tanulmánya az egyetlen, mely kimondottan a bizánci továbbélésre koncentrál, azonban az ő vizsgálata is csak 1200-ig terjed.⁵³ A már korábban bemutatott késő antik szövegeken túl a következőket vizsgálja:

Ióánnész Tzetzés (1110 k.–1180 k.) *Chiliades* című nehezen meghatározható műfajú költeménye a csavargó jelentésű *agyrtai* szó magyarázatánál tesz említést egy szokásról:

[...] amilyenek nálunk a „zászlóvivők” / akik bejárják a vidéket és kéregetnek / január hónap kezdetén / Krisztus születésekor és Vízkeresztkor / mind, akik ajtókon kopogtatnak többért koldulva / dallal, ráolvasással vagy dicsérő beszéddel.⁵⁴

Már Asterios is az agryrtai, csavargó szóval minősítette az újévi kéregetőket. Tzetzés *Chiliadese* őrizte meg legautentikusabb változatban a Kalendae egyik eredetlegendáját is:

Mellőzőm Kalandost, Nonnost és Eidost is vele együtt, / akiknek a jótettét a napok mellé írták. / Mert amikor Antoninus idején legyőzték a rómaiakat, / és ostromzár alatt tartották őket a régi Rómában, / és az a veszély fenyegetett, hogy mind elpusztulnak az éhségtől, / ők sajátjukból táplálták Róma népét, / Kalandos havonta tizennyolc napig, / Nonnos nyolc napig, Eidos pedig négyig.⁵⁵

⁵² ROCK (2007, 23) ír orosz területről a Szűz Mária tiszteletére terített második asztalról, melyet az egyház tiltott, ez azonban térben és időben túl messzire vezetne minket.

⁵³ KALDELLIS 2012.

⁵⁴ Tzetzés, *Chiliades* XIII. 329–344. „Οἰοί εἰσιν οἱ παρ’ ἡμῖν σύμπαντες σιγνοφόροι, / Ὅπόσοι περιτρέχουσι χώρας καὶ προσαιτοῦσι / Καὶ ὅσοι κατ’ ἀρχίμηνοντὴν Ἰανουαρίου / Καὶ τῇ Χριστοῦ γεννήσει δὲ καὶ φώτων τῇ ἡμέρᾳ, / Ὅπόσοι περιτρέχουσι τὰς θύρας προσαιτοῦντες / Μετὰ ψδῶν ἢ ἐπωδῶν ἢ λόγοις ἐγκωμίων” (XIII. 245–250, 475. történet).

⁵⁵ Tzetzés, *Chiliades* III. 869–878. „Ἐὼ Κάλανδον Νόννον τε καὶ τὸν Εἰδὸν σὺν τούτῳ / ὧν περ τὸ εὐεργέτημα ἡμέραις παρεγράφη. / Ἐν χρόνοις Ἀντωνίνου γὰρ Ῥωμαίων ἡττηθέντων / Καὶ συγκλεισθέντων ἐν αὐτῇ τῇ γερατέρᾳ Ῥώμῃ, / Κινδυνεύοντων τε λιμῶ πάντων διαφθαρῆναι, / Οὗτοι τὸν δῆμον οἰκοθεν ἔτρεφον τὸν τῆς Ῥώμης, / Ἡμέρας ὀκτώ καὶ δεκά Κάλανδος κατὰ μῆνα, / Νόννος ἡμέρας δὲ ὀκτώ, τὰς τέσσαρας Εἰδὸς δὲ.”

A történet eredetileg a VI. században élt milétosi Hésychiostól származik, és szinte bizonyos, hogy eredetileg Róma gall ostromára vonatkozott.⁵⁶

A Kalendae Ianuariae legterjedelmesebb, azonban talán legkevésbé informatív szövege a szintén XII. században élt Eustathios (†1194 k.) egy írása. Eustathios Thessaloniké püspöke volt, egyszersmind széles műveltségű filológus, hatalmas terjedelmű Homéros-kommentárok készítője. A minket érdeklő mű levél formában íródott, azonban tartalmilag régiségtani értekezés.⁵⁷ Ez azt is jelenti, hogy minimális információt tartalmaz a kortárs viszonyokról, fő célja annak bizonyítása, hogy egy, a rómaiak óta kontinuus ünnepről van szó, illetve elmagyarázni, hogy ki is ez a Ianus, hogyan működött a rómaiak komplikált időszámítási rendszere. Amit mégis megtudunk: a Kalendae a XII. században is a társadalom egészét megmozgató, vidám ünnep, melyen ajándékokat adnak az emberek. Semmi jelét nem látjuk az egyházi tilalmak érvényesítésének, Eustathios nem is próbálja védeni az ünnepet, csupán bemutatja, mintha nem is tudna a trullói zsinat tilalmáról. Ez jelzi, hogy a Kalendae a XII. században sem csupán egy nap, melyhez (nép)szokások kapcsolódnak, hanem ünnep, vendégségekkel, ajándékokkal. Ha sor kerül más egyébre is, például jövőmondásra, jelmezes felvonulásra, az nem az ünnep lényege a résztvevők számára, legalábbis nem az egyetlen lényege, így Eustathios nem beszél ezekről.

Hogy a bizánci kor újévének ritualizált szokásairól ismeretünk van, azt a kánonjogász Theodóros Balsamónnak és a trullói zsinat 62. kánonjához írott kommentárjainak köszönhetjük.⁵⁸ Balsamón attitűdje még a kor viszonyai között is bigottnak mondható,⁵⁹ teljességgel figyelmen kívül hagyja az ünnep mély beágyazottságát a bizánci társadalomba, és ott próbál fogást találni, ahol az ünnep eseményei legjobban sértik. Leírásából úgy tűnik, hogy nemcsak Róma városában kerültek az újévi vagy újévi jellegű ünnepek az egyház szervezésébe, hanem Konstantinápolyban is, annyira, hogy a jelmezes felvonulás helyszíne végül a Hagia Sophia épülete lett. A jelmezek leírásában részben Balsamón a 62. kánont követi, de megnevez néhány további tipikus jelmezt, így az állatjelmezeket, női ruhába, illetve katonának vagy szerzetesnek öltözést. Jogilag ez utóbbiba próbál belekapaszkodni, mivel a klerikus és szerzetesi öltözékek jogosulatlan viselését a törvény Iustinianus óta szigorúan büntette.⁶⁰ Már az eredeti törvény sem kizárólag azokra az esetekre irányult, mikor valaki haszonszerzés reményében vagy a törvény elől menekülve klerikusnak adta ki magát, hanem a gúnyolódásra is, és explicit módon tiltotta, hogy prostituáltak apácának öltözzenek, mindez azonban aligha az újévi jelmezbálra vonatkozott. Balsamón talán csak azért hangsúlyozza az illetéktelen egyházi ruházat viselését, mert ez ellen tudott törvényre hivatkozni, azonban nem kizárt, hogy a jelmezek, a nyugati analógiákhoz hasonlóan, egy rítusparódia kellékei

⁵⁶ KALDELLIS 2012, 186.

⁵⁷ KALDELLIS 2012, 199.

⁵⁸ KALDELLIS 2012, 199–203. A Balsamón-szöveg megjelenési helye: PG 137, 726–732. A Függelékben közlöm a vonatkozó szöveg fordítását.

⁵⁹ Amit KALDELLIS (2012, 200) példákkal is illusztrál.

⁶⁰ *Novellae Iustiniani* CXXIII. 44.

voltak. Amiről még beszámol, egyszerű bohóckodás, így például a résztvevők kocsihajtókat utánoznak, ló és kocsi nélkül.

A 62. kánon nemcsak a Kalendae megünneplését tiltotta, hanem további ünnepeket is felsorolt, ezekről Balsamón gyakorlatilag semmit sem tud. Állítása szerint a Rosalia, amit Rusalia alakban használ, távoli vidékek szokása – ez talán a birodalom európai területére, a Balkánra tett utalás, amennyiben a Rusalia modern formáit nézzük, de Balsamón nem tudja, hogy mi is teszi a szokást annyira diabolikussá.⁶¹ A Brumaliát egykori Dionysos-ünnepnek tekinti, és ennek alapján a szüreti szokásokat kritizálja – a borosodények megtöltésekor felhangzó kacagás tilalma erre vonatkozik, ez nem az előtte tárgyalt Kalendae-ünnep része.

Ahogy Róma városának esetében azt láttuk, hogy az újév nem egy különleges, párhuzam nélküli esemény a városban, ugyanerre utal Balsamón is, amikor leírja, hogy egy nemrég eltörölt szokás szerint álarcos felvonulásra került sor a szent írnokok (notarius) ünnepén, azaz október 25-én, Szent Markianos és Martyrios vértanúk ünnepén. Az álarcos felvonulók a notariusok, a császári palota írnokai, adminisztrátorai, itt érdekes módon nem az iskolások, hanem a tanáraik öltenek jelmezt.

A listát ki tudjuk egészíteni néhány további szöveggel, bár így is elmondható, hogy a forrásanyag sokkal csekélyebb, mint a latin nyelvű nyugaton, annak ellenére, hogy maga az ünnep virul. A X. században Bíborbanszületett Konstantin *Ceremóniáskönyve* beszámol a január 2-ra átkerült, de a Votából eredeztethető szertartásokról, és másik helyen a *gót táncokról*, amelyekről a Kalendae forrásai között már részletesen beszéltem. A szöveg eredete ugyan bizonyosan korábbi, de az, hogy bekerül a *De caerimoniis*ba, vagy folyamatos továbbélésére utal, vagy újbóli felélesztésére. A császári palota romjai alatt talált vas álarcok megerősítik, hogy a maszkos rendezvényeknek a császári udvarban még a keresztes háborúk idején is jutott tér.⁶²

Bizonyos, a Kalendaehoz köthető szokások ezután is stabilan rajta maradnak a babonák listáján. Különösen tanulságos Ióséphos Bryennios egy szövege.⁶³ A teológus szerzetes, aki 1350–1436 körül élt, leginkább a firenzei zsinatot elítélő teológiai állásfoglalásáról ismert, azonban fennmaradt tőle a *Heptakis hepta* című műve egy fejezeteként egy népszerű babonákat kárhóztató írás is.⁶⁴ Bryennios kritikája a jóslásra koncentrál, kisebb számban egyéb problémákra, úgymint a keresztény ünnepeken való részegeskedésre, vagy a pogány áldozatokra, melyeket némely keresztények házuk védőszellemének vagy akár a fügefának vagy az uborkának mutatnak be.⁶⁵ Említi a hét napjainak figyelembevételét is. Úgy tűnik, a régi egyházatyák reménye hiábavalónak bizonyult: a görög nyelv-

⁶¹ A Rosalia ünnepéhez lásd MIKLOSICH 1864; TOMASCHEK 1868; PERDRIZET 1900; NILSSON 1951b; PUCHNER 1977b; PUCHNER 2009; KOKKINIA 1999.

⁶² BOLOGNESI 1995.

⁶³ Ióséphos Bryennios: in OECONOMOS 1930. A *Függelék*ben közlöm a szövegrész fordítását.

⁶⁴ A fordítást lásd a *Függelék*ben.

⁶⁵ „Ὅτι τὰς ἱερὰς τῶν ἑορτῶν αὐλοῖς καὶ χοροῖς καὶ σατανικοῖς πᾶσιν ἄσμασι κώμοις τε καὶ μέθαις καὶ αἰσχροῖς ἄλλοις ἔθεσιν ἐπιτελεῖν οὐ καταισχυνόμεθα. [...] Ὅτι τὰς τε σικᾶς καὶ τοὺς σικυνοὺς καὶ τὰ τῆς οἰκίας στοιχεῖα θυμῶσί τινες ἡμῶν καὶ ταῦτα ὀρθόδοξοι.”

ből kivesztek az istenekről elnevezett napmegnevezések, a babonák mégis maradtak.⁶⁶ A monoton lista mögött kibontakozó életkép meglepően modern viszonyokra világít rá: az egyéb klasszikus mágikus szakértők mellett már ott vannak a jósló cigányok,⁶⁷ ismeri és használja a *dryma* szót, amely a bizánci korból még ismeretlen. E napok a nymphákhoz (néreides) tartoztak, ekkor nem volt szabad fürödni, vízen átkelni.⁶⁸

A babonák listája teljességgel rendszertelen, a szerző ugyan megemlíti a Kalendaet mint pogány szokást, de az egyes újévhez joggal köthető babonák külön, még ez előtt olvashatók. Ezek a következő hiedelmek: „Az emberekkel való találkozásokból és a köszönésekből is jövődölünk.”⁶⁹ Ezt úgy kell érteni, hogy abból próbálják a jövőt kikövetkeztetni, hogy aznap kivel találkoznak először, ki köszön nekik először. Az ilyen típusú babonáknak elsősorban egy-egy ünnep kapcsán van létjogosultságuk: még ma is jó szerencsét jelent, ha szilveszterkor először a férfi köszön boldog új évet. Kevésbé egyértelmű, hogy a madárjóslás szerepe mi volt: „A ház körüli madarak hangjára, a hollók röptére és rikácsolására madárjóslás céljából fordítunk figyelmet.”⁷⁰ Az antikvitásban a madárjóslás mindig egy fontos döntés, tett előtti tanácskérésre szolgált, a nyugati homília a madárjóslást, vagy a „mezőn előjelek keresését” a Kalendaehoz kapcsolják, de lehetséges, hogy Bryennios számára ez nem kalendáriumi szokás. Egyértelműen a Kalendaera utal a következő: „Odafigyelünk, hogy adjunk-e szentet és fényt a szomszédainknak, és a megújuló holdat egyesek imádattal köszöntik.”⁷¹ A szén, illetve tűz kiadásának tilalma itt jelenik meg először görög kontextusban.

Valószínű, hogy a hatalmas késő bizánci forrásanyagban, s talán a korábbi korok anyagában is lappanganak még újévre vonatkozó adatok, azonban ezek feltárását nemcsak a bizantinológusok kisebb létszáma nehezíti, hanem hogy Bizánc esetében hiányoznak azok a jól elkülöníthető műfaji csoportok – mint amilyenek például a nyugati penitenciáskönyvek –, melyekben az ünnepek említései feltételezhetők. Így viszont nincs más lehetőség, mint kulcsfogalmakat keresve a szó szoros értelmében mindent átolvasni.

A források kisebb száma ellenére a fő tendenciák így is jól kirajzolódnak. Míg a latin egyházban a január 1. jelentősége – hiszen csak Jézus körülmetélésének emléknapja – másodlagos marad a karácsony és a vízkereszt mellett, újévi jellege pedig meggyengül, addig a görög egyházban január 1-jére mint Nagy Szent Vazul ünnepére komoly

⁶⁶ „Ὅτι δευτέρα καὶ τρίτας καὶ πέμπτας καὶ νουνηίας καὶ δρύμας παρατηρούμεθα.”

⁶⁷ „Ὅτι μάγοις καὶ μάντεσιν, ἀθιγγάνοις καὶ γόησι προσκείμεθα ὁσημέραι· καὶ ἐπὶ παντὶ ἀρρωστήματι τὸ βοηθοῦν ἡμῖν γοητεία [...]”

⁶⁸ LAWSON 1910, 152: augusztus első napjai a nymphákéi, tilos fürödni, vízen átkelni stb. A modern görög nyelvben e napok neve *dryma*.

⁶⁹ Például kivel találkozunk először január 1-jén. „Ὅτι ταῖς ἀπαντήσεσι καὶ τοῖς χαιρετισμοῖς τῶν ἀνθρώπων οἰωνιζόμεθα.”

⁷⁰ „Ὅτι ταῖς τῶν κατοικιδίων ὀρνίθων φωναῖς καὶ ταῖς πτήσεσι καὶ κραυγαῖς τῶν κοράκων προσέχομεν, ὀρνεοσκοπούμενοι.”

⁷¹ „Ὅτι ἀνθρώκας καὶ φῶς τοῖς γείτοσιν ἡμῶν δίδοναι παρατηρούμεθα· καὶ τὴν σελήνην νεάζουσιν προσκυνοῦσιν τινες χαιρετίζοντες.”

karrier vár. Bár a források mennyisége a néprajzi kutatások XIX. századi megindulásával növekszik csak meg, vannak adataink a Bizánc bukását követő századokból is: Leo Allatius *De Graecorum hodie quorundam opinionationibus* (*A mai görögök egynéhány hiedelméről*) című írása. Allatius (1586 k.–1669) chiosi születésű görög volt, aki még gyermekként került Itáliába, ahol széles műveltségű pap, orvos, a Vatikáni Könyvtár könyvtárosa és a görög-latin egyház kibékítésének lelkes propagálója lett. A *De opinionationibus* levél formában íródott, és a kora újkori görög néphit egyik legfontosabb korai forrása, melyet természetesen nem olvashatunk egyszerű néprajzi anyagként, hiszen a kortárs mágiára, hiedelmekre vonatkozó anyagot folyamatosan átszövik a bizánci auktorokra vonatkozó utalások, melyek a szerző már-már univerzális olvasottságát tanúsítják.⁷² A Kalendae esetében azonban egyszerűen saját tapasztalatait írja le:

25. És hogy ne kerüljem tovább ezeknek a bizonyos napoknak a kérdését; január 1-jén, ami a görögöknél a polgári év kezdete, amikor Nagy Basileios emlékét ünneplik, az apa, vagy távollétében a családanya, a nap első sugarainál, mielőtt bárki kilépne a házból, kimegy, és megfog egy korábban letett, és erre a célra előkészített kosárkát, melyben különféle gyümölcsök, finomságok vannak, és a legfőbb és a legnagyobb igyekezettel készített kenyér is, majd a házba visszatér, és a házra és lakóira kedvező [áldásokat] mormogva, az egész házat háromszor körbejárva, azokat a dolgokat bőségesen szétszórja. A hagyomány szerint e suttogás és az ehető dolgok elpocsékolása révén arra az évre minden kedvező dolog fog történni a házban. Mikor ezt én magam láttam, nem nevetés nélkül mondtam, hogy jobb jövő várna rájuk, ha mindazt, amit hiábavalóan kidobtak, megtartották és megették volna.⁷³

Görög nyelvterületen, illetve általában az ortodox világban több olyan szokás maradt fenn, melyek feltűnően közeli kapcsolatot mutatnak a késő ókori szokásokkal, azonban korai forrásanyag híján gyakran nehéz megítélni, hogy milyen módon kötődnek egymáshoz. A legegységelműbb tétel maga a Kalendae neve, mely kalanta, kolinda és számos további néven egész Kelet-Európában a karácsonyi dalok megnevezése lesz.

Talán ókori eredetre megy vissza az újév jellegzetes süteménye, a *vasilopita* (βασίλοπιτα), amely a benne elrejtett tárgyak révén a jövő év eseményeinek megjósolására is alkalmas, s nevét elvileg Nagy Szent Vazulról kapta, aki egyfajta újévi Mikulássá

⁷² A mű egyetlen kiadása: ALLATIUS 1645, a szerzőhöz és a mű kontextusához: HARTNUP 2004.

⁷³ ALLATIUS 1645, c. XXV.: XXV. „Et ne longius abeam ab his iisdem diebus; primo Ianuarii die, qui civilis anni apud Graecos initium est, cum Basilii Magni memoria recolitur, pater, aut ubi is defuerit, materfamilias illuscente jam die, antequam quispiam de domo egrediatur, egressus ipse, et canistrum, ad id praeparatum, in quo varii generis fructus, et bellaria, et panes etiam candidissimi, et summa cum diligentia facti, repositi sunt, accipiens, in domum revertitur, et fausta domui et habitatoribus obmurmurans, per totam domum ter circumiens, illa abundanter effuseque spargit. Tradunt, hoc susurro, et rerum comestibilium profusione, per eum annum fausta domui omnia eventura. Id ubi ipse vidi, non sine risu dixi, melius cum illis futurum, si, quae frustra projiciunt, praemansae deglutirent.”

formálódott görög nyelvterületen.⁷⁴ A sütemény neve azonban egyszerűen királysüteményként is értelmezhető, ráadásul nyugaton is ismert, ahol megnevezése egyértelművé teszi, hogy a „király” köznév áll a név mögött.⁷⁵ Az elsődleges cél a tészta sütött pénzérme megtalálása, azonban helyenként további tárgyakat is belesütnek.

A Kalendaeval leggyakrabban párhuzamba állított szokás a trákiai görög területek népi színjátékai, melyeket már többször említettem. Bár a kapcsolatot először felvető kutatók a XX. század elején még akár görög mítoszok történetét is belelálták a kalojeri bohóckodásába, ami kétségtelen túlzás, annak feltételezése viszont, hogy az ókor óta folyamatosan tartotta magát egy hagyomány, hogy groteszk kosztümökben színjátékokat adjanak elő, ez teljesen összhangban áll forrásainkkal.

Keleten a trullói zsinat 62. kánonja alapvetően megszabja a későbbi hagyományt, hiszen egy egyetemes zsinat tekintélyével lép fel a „pogány” ünnepek ellen – bár még így is kevés sikerrel. A zsinat melletti kiállítás esetenként egészen bizarr eredményekre vezet. Rettegett Iván alatt készül el az úgynevezett *Stoglav* (*Száz fejezet*), mely az orosz hívek számára gyűjti listába a kerülendő pogány szokásokat – és megtiltja a XVI. századi oroszok számára a *Vota publica* megünneplését.⁷⁶ A *Stoglav* ugyan a későbbiekben az óhitűek fő hivatkozási alapja lesz, és mint ilyen, heterodoxnak minősül, de az ünnepekre és a hétköznapi mágia különféle eseteire vonatkozó tilalmak az újkorig ismétlődnek, s ezzel párhuzamosan a beszámolók is a különféle ünnepi szokásokról. William Ryan egy XVIII. századi orosz gyóntatói segédanyagot idézve beszél az arc bekormozásának tilalmáról, ami itt a karácsonyi alakoskodáshoz kapcsolódik,⁷⁷ ahogyan Petrus Chrysologus idején is a korom biztosította a legolcsóbb és mégis ijesztő álarcot. Oroszországban a karácsonyi ünnepkör jelmezei számos további, az ókor végeket követő példát adnak: nők öltözés, állatmaszkok, kiegészülve a kifordított ruhák viselésével. Megtaláljuk a jellegzetesen egyházas rítusparódiákat, ahogyan a középkorban is, ez Oroszországban az ortodox temetési szertartás paródiája – azonban a játék neve: *Marlborough hercege*, jelzi, hogy itt aligha a kereszténység előtti kor emlékééről van szó.⁷⁸

Míg a kutató számára a cél a történeti változások követése, a szokások gyakorlói sajátos időtlenségben élnek meg a rítust, sőt nemcsak a szokások gyakorlóit, hanem elítélőik is. Ennek oka a népi vallásban az írásbeliség hiánya, a kritikusok részéről pedig éppen az írásbeliség, mely lehetővé teszi a korszakokon átnyúló kommunikációt. A törté-

⁷⁴ HASLUCK 1927, 154–156: a szent *Vitája* tartalmaz egy történetet (Amphilochos: PG 29, 302–304), mely szerint Basileios városának lakói ajándékokkal akarták megnyerni Iulianus Apostatát, hogy ne pusztítsa el városukat, azonban a császár meghalt az ajándékok átadása előtt. A szent az ajándékokat megkísérelte visszaadni az adományozóknak, akik azt nem fogadták el. Kukulés konstantinápolyi iskolások között gyűjtötte a történet egy olyan változatát, ahol a szent, nem tudva, hogy melyik ajándék kitől érkezett, úgy juttatja vissza őket, hogy süteménybe sűti az egészet, s ezzel megalapítja az újévi ajándékozás szokását. HASLUCK 1927, 157: a történet egy másik változatát Kappadókiában népmeseként is felgyűjtötték.

⁷⁵ HASLUCK 1927, 165–167.

⁷⁶ RYAN 2008, 5–6.

⁷⁷ RYAN 2008, 6.

⁷⁸ RYAN 2008, 7.

nész számára zavaró kényelmetlenség, amikor forrása például a néphit egy istennőjét makacsul Dianának nevezi, és hajlamos a középkori klerikus tudálékosságának tulajdonítani, mivel az egyházi értelmezés egy külsődleges értelmezési rendszerként eltorzítja azt a népi értelmezést, melyre a kutató kíváncsi volna, azonban ha az egyházi attitűd modernebb példákra tekintünk, nyilvánvalóan nem tudálékosságról van szó, hanem egy sok esetben nagyon komoly erudícióval kifejtett, bár a történésztől eltérő történet szemléletről. Szergiusz Vasziljevics Bulgakov *Nasztolnaja knyigája* 1900-ban jelent meg,⁷⁹ karácsonyra vonatkozó fejezetének 4. jegyzete nagy terjedelemben foglalja össze a karácsonyi ünnepkörhöz kapcsolódó szláv szokásokat és azok kritikáját. A népi szokásokkal szemben állnak itt a meghatározó kánonjogi források, a *Pédalion* és a *Nomokanon*. Ezek megfogalmazásukban végső soron a trullói zsinat VII. századi anyagára mennek vissza. Ezek mellett Bulgakov hivatkozik a latin egyházatyák tekintélyére, Tertullianusra és Ágostonra.⁸⁰ A latin homíliák „cervum facere” kifejezésével szembeállítja a belorusz „kecskét csinálni” szókapcsolatot. Nem csupán a keresztény ókor nagy újévi ünnepe élte túl az évszázadokat, hanem a körülötte zajló diskurzust többé-kevésbé ugyanazok a szereplők irányítják, mint másfél ezer éve: a regulatív szerepet játszó egyház és a történeteket rögzítő régiségtudós, akik tevékenységükkel nem pusztán szabályozzák, illetve értelmezik az ünnep történeteit, hanem helyenként talán módosítják, alakítják is.

⁷⁹ BULGAKOV 1900: angol fordításban <http://transfig.orthodoxws.com/files/Bulgakov/0472.pdf> (Letöltés ideje: 2017. 05. 20.).

⁸⁰ A maszkok viselését ellenző Tertullianus-helyet nem ismerem, talán valamelyik színházi előadásokat elítélő szövegre gondol. Az Ágostonra való hivatkozások a hippói egyházatyá nevének hagyományozott, de egyértelműen a pseudo-ágostoni homíliákra vonatkoznak.

8. Februarius kiűzése

Február szenátor története

A X. században készült el a bizánci lexikográfiai szakirodalom legfontosabb és ma is gyakran idézett műve, az úgynevezett *Suda-lexikon*. A monumentális munka modern értelemben vett lexikon, sok ezer címszóval, melyek az antik irodalom, történelem megszámlálhatatlanul sok fontos személyét, műveiket, a történelem és földrajz alapfogalmait, a görög irodalomban előforduló ritka szavak magyarázatait tárgyalják. Ez a rendkívül átfogó és általában megbízható munka tartalmaz olyan tételeket is, melyek első pillantásra teljességgel hibásnak vagy legalábbis megmagyarázhatatlannak tűnnek. Így például a lexikon február címszavánál nem a római hónapról olvashatunk, hanem egy állítólagos Februarius nevű római szenátorról esik szó. Ez a Februarius gall családból származott, és amikor a római köztársaságkor nagy hadvezére, Camillus diadalmenetet tartott a Tyrannosok (sic!) felett aratott győzelme alkalmából, az irigy Februarius irigységében azt kiabálta, hogy nem Camillus a győzelem oka, hanem a rómaiak szerencséje. Áskálódásával elérte, hogy Camillust száműzzék, azonban amikor a Brennus király által vezetett gallok elfoglalták a Várost, Camillus hazatért, és legyőzte őket. Februarius is megbűnhődött: meztelenre vetköztették, gyékénybe csavarták, és kikergették a városból, és a róla elnevezett hónapot megrövidítették a többihez képest.¹ Ugyanennek a történetnek egy rövidebb változata ismétlődik a *Brennus* („Brénos”) címszónál.

Februarius kivételével a szereplők történeti személyek: a gall Brennus a *senones* törzs vezére, Kr. e. 390. július 18-án az Allia folyó mellett vívott csatában elpusztította a római sereget, majd a város ellen vonult. Ez volt az utolsó alkalom, hogy idegen sereg bevette Róma városát – az utolsó alkalom, egészen Alarik gótjainak pusztításáig, 410-ig. Ez az a háború, melyben a legenda szerint elhangzott Brennus kijelentése: *Vae victis*, „ajaj a legyőzötteknek”, és itt változtatták meg a történelmet Iuno istennő ludai: a legenda szerint a rómaiaknak sikerült elbarikádozniuk magukat a Capitoliumon, és amikor a gallok egy éjszakai rajtaütéssel próbálták bevenni a hegyet, Iuno templomának szent ludai riasztották gágogásukkal a védőket, és Manlius – hősiességéért később: Manlius Capitolinus – visszaverte a támadókat. Végül a korábban elűzött Camillus megérkezik a Város felmentésére, és diadalmaskodik a gallok felett. A történet egés-

¹ *Suda*, Φεβρουάριος szócikk. A kérdéssel rövidebb formában foglalkoztam egy korábbi tanulmányomban: ΤότΗ 2007b.

szét megörökítette Livius és Plutarchos Camillus-életrajza.² Egy olyan narratíváról van szó, mely egyfelől alapjait tekintve történetileg tényyszerű, még ha a rómaiak számára a Brennuossal vívott háború minden bizonnyal dicstelenebb volt a legendáknál, másfelől éppen legendás mivoltában mélyen beépült kultúránk kollektív tudatalattijába: Camillus hányattatásai, a Brennus által szabott váltságdíj és a Capitolium ludai évszázadokon keresztül minden iskolás olvasókönyveiben szerepeltek – nem úgy az áruló Februarius szenátor.

A történet több bizánci szerző műveiben megtalálható, melyek végső forrása a VI. században élt *Ióannés Malalas* krónikáiró. *Chronographia* című műve a legkorábbi teljes terjedelmében fennmaradt írás, amely műfaji szempontból a bizánci világkrónika műfajába sorolható.³ A műfaj eredetét ugyanis a kronológiában találjuk, Eusebius és Szent Jeromos „krónikái” alapvetően évszámlistákat tartalmaztak, és fő céljuk a pogány és a bibliai eseménytörténet kronológiai összehangolása volt. Ahogy ezek a szövegek egyre több és több elbeszélő résszel egészültek ki, végül megszületett a bizánci világkrónika ideáltípusa: olyan nagyobb lélegzetű könyv, mely a világ teremtésétől kezdve a szerző saját koráig tárgyalja az eseményeket, szigorú időrendben, és általában számtalan kétséges megbízhatóságú adattal. Ez utóbbi műfajnak első ismert példánya Malalas krónikája. Nem ő alkotta meg a műfajt, pusztán a véletlen hozta úgy, hogy az övé a legkorábbi fennmaradt példány – a véletlen, illetve a mű sikeressége: a bizánci krónikák megalkotásánál a copy+paste módszer központi szerepet játszott, a krónikások minimális átfogalmazással vagy akár egészen szó szerint másoltak ki akár teljes köteteket elődeik munkáiból, és ennek során Malalas műve a középkor derekáig megőrizte népszerűségét. Maga Malalas sem dolgozott másként, bár érezhető egy egységesítő kéz jelenléte a műben, illetve egy aránylag egységes gondolatiság, de ez nem akadályozta meg a krónikást abban, hogy például ne másoljon bele krónikájába egy komplett Trója-regényt. A Malalas-krónika VII. könyve egy olyan kort tárgyal, mely egyébként erősen háttérbe szorult a bizánci krónikákban: ez a római királyok és a köztársaság kora. Itt olvashatjuk Februarius szenátor történetének hosszabb, és minden bizonnyal eredeti változatát.⁴ Eszerint a gallok fellázkodtak a rómaiak ellen. A *tyrannésantes* participiumot használja, ez mindjárt megmagyarázza, miért nevezi Tyrannosoknak a *Suda-lexikon* az ellenséget. A szenátus egy hadvezért küld ellenük, Mallión Kapitolinost – személyében a Livius-tól jól ismert Manlius Capitolinust ismer-

² Livius V. 34–49; Plutarchos, *Camillus*.

³ Az intenzív XIX. századi kutatások után a XX. századi Malalas-kutatás jobbra kézikönyvek címszavaira korlátozódott: KRUMBACHER 1897, 330; MORAVCSIK 1958, 329–334; HUNGER 1978, 319–326. A helyzet a kilencvenes évektől kezdve változott, azóta több tanulmánykötet született a krónikáról: JEFFREYS–CROKE–SCOTT 1990; AGUSTA–BOULAROT–BEAUCAMP–BERNARDI–CAIRE 2004–2006; MEIER–RADTKI–SCHULZ 2016.

⁴ Malalas VII. 10–12. 183–187. A továbbiakban az új szövegkiadás (THURN 2000) fejezetszámozását használom, de mivel a szöveg nehezebben beszerezhető, mint a Dindorf által készített bonni kiadás vagy annak újrakiadása a *Patrologia Graecā*ban, ezért a hagyományos bonni oldalszámokat is megadom, melyeket mindkét utóbbi kiadás tartalmaz.

hetjük fel, a Capitolium megmentőjét.⁵ Itt a pozitív főhős ő lesz, nem pedig Camillus. Manlius győzedelmeskedik, majd diadalmenetet tart. A szenátusban volt egy nagy hatalmú ellensége, Februarius, aki gall nemzetségből származott. A vád ugyanaz, mint a *Suda-lexikon*ban: a rómaiak szerencséje győzött, nem Manlius. A nép, a szenátus és a sereg végül elűzi a városból Manliust. A gallok egy királyt, rext választanak maguknak: Brénost, azaz Brennust. Az alkalmon kapva megtámadják Rómát, és egy téli éjszakán, hextillios hónap 15-én elfoglalják. A szenátorok a Capitoliumra menekülnek, Brennus elfoglalja a várost, sokakat legyilkoltat. A szenátorok kétségbeesésükben visszahívják Manliust, aki hamarosan meg is érkezik seregével, legyőzi a gallokat, Brennust lefejezi, fejét lándzsahegyre tűzi. A szenátus a néppel és a sereggel egyetemben azonnal megszavazza egyeduralkodónak. Manlius megcsonkítja a hextillios hónapot, mivel baljóslatúnak bizonyult, és megváltoztatja a nevét is, a hextillios hónapot attól kezdve hívják februárnak, majd vádat emel Februarius ellen, és azt javasolja, hogy a szenátort el kell űzni a városból az alvilági isteneknek ajánlva fel áldozatként. Meztelenre vetkőztetik, gyékénybe csavarják, és kiverik a városból, közben azt kiabálják rossz latinsággal, de mégiscsak latinul: „exithi Februari!” (Ἐξίθι, φεβρουᾶρι), ami Malalas magyarázata szerint annyit tesz görögül: „Ekba peritiei!”, vagyis „Menj ki, február!” – február helyett a hónap Antiochiában használt makedón nevét adja meg. Végül Manlius elrendeli, hogy a rómaiak valamennyi városában évente készítsenek ugyanilyen gyékényalakot, és űzzék ki a februárt, a baljós hónapot.⁶ Amint a krónikás befejezi: a rómaiak minden városában ez történik mindmáig. Befejezésképpen megadja forrását is, egy máskülönben ismeretlen Brunichios nevű szerzőt.

A történet ugyanaz, de a főszereplő megváltozott, Camillus helyett Manlius Capitolinus. Az egyik lehetőség, hogy azonos történet két különböző és egymástól teljesen független tradíciójáról van szó, de a két auktorhely szövegszerű azonosságai inkább közös forrást sejtetnek. Minden jel arra mutat, hogy ez a forrás maga Malalas, aki a történet leghosszabb és legösszetettebb verzióját közli, a többi szerző őt kivonatolja, vagy esetenként helyesbíti Malalas nyilvánvaló tévedéseit. Így kerülhetett a *Sudá*ban Manlius helyére Camillus, mivel a történet inkább az ő életrajzára emlékeztet. Ugyanezért nem szerepel a *Sudá*ban a hextillios hónapnév, hiszen ez nyilvánvalóan a latin sextilis hónapnév helyett áll, ami viszont nem a február, hanem az augusztus régebbi neve volt.

⁵ Az új kiadásban (THURN 2000) Malliόν Kapetolinos. A Malalas-kódex bizonyos nyelvi sajátosságai sok gondot okoznak a mindenkori kiadóknak, mivel igen nehéz elkülöníteni a szerző saját vulgarizmusait (Malalas a beszélt középgörög nyelv fontos forrása) másolóinak vulgarizmusaitól. A szereplők neveit a továbbiakban lehetőleg az eredeti latin formában használok, mivel a bizánci szerzők mindannyian másképpen grecizálják a neveket. (A szöveg nyelvi sajátosságaihoz: WEIERHOLT 1963; JAMES–JEFFREYS 1990; FESTUGIÈRE 1978; FESTUGIÈRE 1979.)

⁶ „[...] κελεύσας ἐν ἐκάστη πόλει Ῥωμαίων τὸ αὐτὸ σχῆμα τοῦ φορέματος τοῦ ψαθίου γίνεσθαι καὶ τὰ λοιπὰ κατ’ ἔτος, καὶ διώκεσθαι τὸν φεβρουάριον τὸν καὶ περὶτιον μῆνα πρὸ τῆς πόλεως τυπτόμενον, τὴν κατὰ τοῦ Βρήνου καὶ τῶν Γάλλων σημαίων νίκην καὶ τὴν τοῦ Μαλλίωνος ἐκδίκησιν, ὅπερ γίνεται ἕως τῆς νῦν εἰς ἐκάστην πόλιν Ῥωμαίων.”

A *Suda* verziója szerint Camillus korábban a tyrannosokat győzte le. J. Hubaux ezen a helyen szövegjavítást javasol,⁷ a Tyrannos szó egy eredeti Tyrrhénos helyén állna, ami egy, az etruszkokra használatos népnév volt. Ez a javítás plauzibilis, de felesleges, a történet többi variánsában azt olvashatjuk, hogy a *fellázadt* gallokat győzte le, és a lázadás fogalmára valamennyi szöveg a *tyranneó* igét használja, nem a klasszikus „tyrannosként uralkodni”, hanem a szó bizánci, „lázadni” jelentésében. A *Suda tyrannos* szava erre reflektálhat – tehát nem népnévként szerepel a szövegben.

Más bizánciak is ismerték a történetet. Geórgios Monachosnál (IX. század) a hős neve, akit Februarius száműzetésbe küld, egyszerűen Malios.⁸ Róma elfoglalására viszont Sextilios hónap 20-án kerül sor, ez pontosabban követi az eredeti latin Sextilis hónap nevet. A hónap napjainak számát megrövidítik, nevét megváltoztatják, Februariust gyékénybe csavarva elűzik. Ez utóbbi szöveg kevés újdonsággal szolgál, Geórgios nem tesz említést arról, hogy a szokást azóta is gyakorolnák. A XI. században alkotó Kedrénosnál szintén „fellázadnak” a gallok, „Malios Kapitolinos” legyőzi őket. Egy Galliából származó szenátor, Februarius száműzeti. Rómát elfoglalják a gallok, a királyuk neve ezúttal Brisos. A másodsorra is győzelmet arató Manlius Capitolinust itt is egyeduralkodónak választják. Februariust meztelenül gyékénybe csavarják, derekára kötelet kötnek, ahogy Malalasnál is, így verik ki a városból. A hónap nevét Sextilios formában közli, ezt változtatják Februariusra. Ettől fogva a rómaiak évente gyékényt visznek az agorára, és botokkal verik, „Menj ki a városból, Februarius!” kiáltásokkal.⁹

Az utolsó szöveghely veti fel a legtöbb problémát. Egy fragmentumban olvasható a történet legrövidebb variánsa. Ez szövegében függetlennek látszik az előzőktől, a főszereplő Camillus, megvan Februarius vádja, a hős száműzetése és dicsőséges hazatérése, aki Februariust elűzi, és a róla elnevezett hónap napjait megcsonkítja.¹⁰ A töredék datálása és a szerzőség megállapítása nagyon nehéz. A szöveg az egy időben Cassius Diónak tulajdonított *Excerpta Planudea* része, így a Dindorf-féle Dio Cassius kiadásában úgy szerepelt, mint a 155–235 között élt történetíró szövege.¹¹ Dio Cassius szerzőségét Mommsen és Haupt cáfolta, így egyik azóta megjelent Dio-kiadásba sem vették fel ezt a szövegrészletet.¹² H. Haupt Ióánnés Lydosnak tulajdonította, mivel tematikájánál fogva (egy ünnep eredetmondája) illene a Lydos által a római naptárról írott *De mensibus* tematikájába. Azonban Lydos kiadója, R. Wünsch csupán a hamisan Lydosnak tulajdonított töredékek közé veszi fel, mivel a *De mensibus* általános intellek-

⁷ HUBAUX 1958, 349.

⁸ PG 110, 68.

⁹ Kedrénos I. 263, Bonn. „Φεβρουάριον ἐπώνωμασεν. ὅθεν καὶ κατ’ ἔτος ψιαθον ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς προτιθέντες Ῥωμαῖοι τύπουσιν ῥάβδοις, ἐπιφωνοῦντες ἔξελθε Φεβρουάριε τῆς πόλεως.”

¹⁰ „Ὅτι Φεβρουάριος φθονήσας Καμλίλλῳ μελέτην τυραννίδος αὐτοῦ κατηγορήσας τοῦ δὲ διαχθέντος καὶ αὐθις καθόδου τυχόντος, ὅτι πολιορκουμένη τῇ πατρίδι κατὰ τὴν φυγὴν ἐβοήθησεν, εἰς ἐξέτασιν Φεβρουάριος ἄγεται καὶ διώκεται, Κάμिलλος δὲ καὶ τὸν ἐπώνυμον αὐτοῦ μῆνα παρὰ τοὺς ἄλλους ἐκόλωσε.”

¹¹ Dionis Cassi Cocceiani Historia Romana, ed. L. Dindorf, I. 38. Lipcse 1863; illetve BOISSEVAIN 1895, I. CXVI. Hubaux és Gagé úgy hivatkoznak rá, mintha a Zonaras-féle epitoméből származna a szöveg, de Zonaras kiadásai természetesen nem tartalmazzák sehol ezt a részletet.

¹² Vö. MOMMSEN 1871; HAUPT 1879. A kérdés további irodalma: BOISSEVAIN 1895, I. CXI.

tuális és műveltségbeli színvonalához képest a Februarius szenátorról szóló fragmentum – butaság.¹³ A töredék a *Sudá*hoz hasonlóan Camillust teszi meg főszereplővé, és a történet legbántóbb hibáit, anakronizmusait mellőzi. A rövid szöveg kevés információt közöl, a hős Camillus, a Februariusról elnevezett hónapot megrövidíti. A hónap eredeti neve, csakúgy, mint a *Sudá*ban, nem szerepel.¹⁴ Sajnos a szöveg korát szerző hiányában nem tudjuk megállapítani.

Eredetmondák Malalas krónikájában

Miért is fontosak számunkra e szövegek, amelyek ékesszólóan tanúskodnak arról, hogy a VI. századi Bizáncban a római történelem ismerete hanyatlóban volt? A kulcs a történet Malalasnál olvasható befejezése, mely egyértelműen kimondja, hogy „azóta is ezt teszik a rómaiak városaiban”. A történet aitiologikus, és eredetileg egy létező szokás, ünnep vagy szertartás magyarázatát kívánta megadni. Röviden: ugyanabba a műfajba tartozik, mint azok az eredetmondák, melyekről a Kalendae kapcsán már megemlékeztem, mint az a történet, ahol a Kalendae, Idus és Nonae nevét viselő előkelők táplálták volna a római népet az éhínség idején. Azonban a Kalendae eredetmondáit csak rövid utalásokból, töredékekből ismerjük, itt azonban egy részletesen kidolgozott, komplex narratívát kapunk, mi több, nem is egyet: a Malalas-krónika VII. könyve egész sorozat hasonló történetet tartalmaz, így a szöveg kulcsjelentőséggel bír témánk szempontjából.

A Malalas-krónika egy nagy terjedelmű szöveg, mely 16 könyvre osztva tárgyalja a történelmet Ádám teremtésétől Iustinianus császár uralkodásának derekáig.¹⁵ A krónika nem az eredeti állapotában őrződött meg, valószínű, hogy az idők során átesett egy enyhe kivonatolási folyamaton, ennek jele, hogy a belőle készült ószláv nyelvű fordítások egy, a ránk maradt görögnyelvű teljesebb szöveg nyomait őrzik. A krónika hatás-története sajátságosan alakult. Bizáncban hosszú ideig őrizte népszerűségét, számos krónikás támaszkodott rá, és használta fő forrásként,¹⁶ és az újkorban aránylag hamar elkészült első nyomtatott kiadása. A humanista tudósok véleménye a műről ugyanakkor lesújtó volt, és ez a vélemény a XX. század nyolcvanas éveig nem is nagyon vál-

¹³ Ióánnés Lydos, *De mensibus*, 1898. 184. vö. LXXV.

¹⁴ Amennyiben a szöveg mégis Ióánnés Lydostól származik, ő bizonyosan tudta, hogy a sextilis hónap az augusztus (*De mensibus* IV. 111.), még a nevet is a helyes formában adja meg.

¹⁵ Ez a zárás adja a szöveg keletkezésének terminus ante quemjét. Mivel az egyetlen ismert kódexének a végéről néhány oldal hiányzik, lehetséges, hogy eredetileg Iustinianus haláláig tartott a szöveg, de annál sokkal tovább nem: NEUMANN 1880.

¹⁶ THURN 2000 3: tizenöt bizánci krónikás szerzőt sorol fel, akik támaszkodtak Malalasra, vö. JEFFREYS 1990, 248b. A görög nyelvterületen kívüli hatástörténet: FRANKLIN 1990 (szláv fordítások); WITAKOWSKI 1990, 299–300 (szír hatás).

tozott.¹⁷ Az ok egyszerű: a krónika első könyveinek anyagát a görög mitológia adja, melynek történeteit szélsőségesen euhémerista módon kezeli, valamint a rá jellemző anakronizmussal, így Zeus „király” vagy Oidipus király egy, a VI. század Konstantinápolyára megszólalásig hasonlító miliőben él. Malalas szerint a költőnő Sapphó kortársa volt az athéni Kekrops királynak (Malalas IV. 4. 5. 71.), Sophoklés akár találkozhatott volna Aeneasszal (Malalas VI. 16. 161.), ugyanebben a fejezetben emlékezik meg Sophoklés, Hérakleitos és a mitikus Héraklés működéséről, majd a 6. 19.-ben Aeneas megérkezik Itáliába, mindezt úgy, hogy Malalas elvileg ragaszkodik a kronologikus sorrendben történő tárgyaláshoz. A thébai szfinx egy a hegyekben garázdálkodó haramiavezér, akinek Oidipus, mint valami titkos ügynök, beépül a bandájába.¹⁸

Minden grotesksége ellenére ez az ábrázolásmód nem különbözik alapvetően attól, amit Saxo Grammaticus művel a skandináv mitológiával, vagy amit az ír mitológia forrásanyagában látunk.¹⁹ A különbség az, hogy ebben az esetben ismerjük a görög mitológia eredeti formáját is, s így meglehetősen lehangoló, amit Malalas tesz a mítoszokkal. A kedvezőtlen benyomást erősíti, hogy a forráskritika nem sokat javul a mitológiai fejezetek után sem, még a római császárkor első századainak bemutatásában is több a legenda, mint a tény. A sajátos történet szemlélet ellenére Malalas saját korának és közelmúltjának aránylag megbízható forrása.

A krónikára vonatkozó filológiai kutatások a XIX–XX. század fordulóján igen élénkek voltak, a kutatás középpontjában a szöveg kialakulásának története állt, felmerült a lehetőség, hogy egy rövidebb krónikához készítettek későbbi krónikások további folytatásokat.²⁰ Malalas forrásainak feltárását nem a források megnevezésének hiánya nehezíti, hanem ennek ellenkezője: a szöveg százával tartalmaz forráshivatkozásokat, ezek túlnyomó többségét nyilvánvalóan nem olvasta, ugyanakkor gyakran utal olyan forrásokra, melyeket meg mi nem ismerünk. Miután a felvetett tudományos kérdésekre a filológia egyszerűen képtelen volt meggyőző válaszokat adni, a szöveget évtizedekre félretették, még mielőtt egy modern igényeknek megfelelő kritikai kiadás megszületett volna.²¹ Az akkori tanulmányok közül a mi szempontunkból különösen

¹⁷ Humphrey Prideaux (1648–1724), aki az 1600-as évek utolsó harmadában foglalkozott a krónika editio princepsének kiadásával, egy levélben a következőket írja a krónikáról: „[...] whereas more than half the booke is stuffed with ridiculous and incredible lyes; and, although there be something of good use contained there in, yet they are not of such number or value as to make any recompense, for the rest of his booke which is intolerable.” THOMPSON 1875, 16; idézi CROKE 1990, 319; KRUMBACHER 1897, 327. „Man müßte ein Buch schreiben, wenn man die abenteuerlichen Verzerrungen und die lächerlichen Irrtümer dieses Erzählers durchmustern wollte.” Vö. HUNGER 1978, I. 321.

¹⁸ Malalas mítoszkezeléséhez: TÓTH 2010c.

¹⁹ TÓTH 2010c, 892, 896.

²⁰ Bár következtetésekben úgy látom, hogy gyakran túlbecsülik Malalas történetírói képességeit, de a téma kutatástörténetéről beszámolnak: JEFFREYS 1990c; CROKE 1990.

²¹ A szöveg egysége feletti sehova nem vezető vitának Krumbacher szokatlan módon egy szerkesztői megjegyzésben vetett véget a *Byzantinische Zeitschrift* lapjain (KRUMBACHER 1901). A krónika editio princeps a krónika oxfordi kódexének 1622–1623. évben E. Chilmead által készített átiratának szövegét tartalmazta, a krónika XIX. századi kiadásai alapvetően ezt követik: Ioannis Malalae

fontos Bourier-nek a krónika forrásait vizsgáló tanulmánya.²² A következő fontos személy a krónika kutatástörténetében Schenk von Stauffenberg, aki a szöveg császárkori történelmet tárgyaló szövegrészleteinek forráskutatását végezte el, és alapvetően a szövegben tárgyalt jellegzetes témák alapján határozott meg forrástípusokat.²³ A krónika reneszánsza a nyolcvanas években jött el, mikor egy ausztrál kutatócsoport elkészítette a szöveg angol nyelvű kiadását, illetve egy tanulmánygyűjteményt, mely teljesen új színben láttatta a szerzőt.²⁴ 2000-ben végre elkészült az első igényes szövegkiadás, és azóta egyre-másra jelennek meg az újabb és újabb fordítások, tanulmánygyűjtemények.²⁵ Malalas értékelésének revideálása óhatatlanul a ló túloldalára billentette a kutatást és a krónikás túlértékeléséhez vezetett, Elisabeth Jeffreys már úgy látja, hogy Malalas önálló forráskutatást folytatott, és nem lehet kompilátornak tekinteni, illetve feltételezi, hogy a krónika kialakulásában a *continuatio* nem játszott szerepet, tehát a régmúlttal foglalkozó és számos forráshivatkozást tartalmazó I–XIV. könyv ugyanannak a szerzőnek a műve, mint az utolsó négy könyv, és a XVIII. könyvön belüli stílusterések nem jeleznek szerzőváltást, a teljes ránk maradt anyagot egyetlen szerző művének kell tartanunk. A Malalas-krónika forrásainak feltárása elképesztő nehézségekbe ütközik, s jellemző, hogy az erre tett három kísérlet, Bourier, Stauffenberg és Jeffreys felosztása alig mutat párhuzamokat.²⁶

A Malalas-krónikáról készített doktori disszertációmban figyeltem fel először egy hosszabb szövegrészletre a krónikán belül, annak VII. könyvében.²⁷ A bizánci krónikák nem tudtak mit kezdeni azokkal a korszakokkal és helyekkel, ahol nem létezett a monarchia intézménye, így az athéni demokrácia és a római köztársaságkört hajlamosak egyszerűen kifelejtetni a történelemből.²⁸ Malalas nem így tesz, azonban adatai

Chronographia ex recensione L. Dindorfii, Bonn, 1831 = PG 97, 9–790, és noha a XIX. század folyamán a krónika rengeteg további fragmentuma került elő, így például az elveszettnek hitt első könyve, ám egészen Hans THURN 2000. évi kiadásáig a XVII. századi szövegre kellett támaszkodniuk a kutatóknak.

²² BOURIER 1899–1900.

²³ STAUFFENBERG 1931, 411, 507.

²⁴ JEFFREYS–ROKE–SCOTT 1990; JEFFREYS–JEFFREYS–SCOTT 1986.

²⁵ THURN 2000. A szövegkiadás története: CROKE 1990, 313.

²⁶ BOURIER 1899–1900, II. 58–59. maximum négy fő forrással számol, ezek mindegyike elveszett: Domninos, Nestorianos és Timotheos krónikáival, valamint egy negyedik, anonim forrással, amely talán azonos Timotheossal. Patzig szerint a Nestorianos nem név, hanem egyszerűen Domninos jelzője (PATZIG 1901, 610), ugyanakkor feltételezi, hogy számos további forrást is felhasznált. STAUFFENBERG (1931, 411, 507) a korai császárkort tárgyaló IX–XII. könyv forrásait elemzi, és három forrást különböztet meg: 1. egy császár életrajzgyűjtemény, 2. egy erős keleti hatásokat mutató keresztény világkrónika, 3. egy antiochiai *Patria*, azaz a város híres épületeit, nevezetességeit tárgyaló szöveg. Elisebeth Jeffreynél (JEFFREYS 1990c, 196) a Malalas által első kézből ismert források száma 14-re emelkedik: *Bassus*, *Brunichios*, *Charax*, *Domninos*, *Epiphaneiai Eustathios*, *Eutropios*, *Eutychianos*, *Nestorianos*, *Philostratos*, *Panümi Priskos*, *Sisyphos*, *Diktys*, *Timotheos*, a perzsa *Timotheos*. A forráskritika buktatója, hogy mind a kész mű szerzője, mind a potenciális források többsége sűrű homályba burkolódik.

²⁷ TÓTH 2005.

²⁸ TÓTH 2005; TÓTH 2010c.

igen különösek, a római királyok és konzulok koráról leírt történetei valamennyien aitiologikus jellegűek, és valamilyen kortárs, V–VI. századi szokás megalapítását beszélik el. Ezek közül kettővel, a *Februarius-történettel* és a *Brumalia alapításával* korábbi tanulmányaimban is foglalkoztam.²⁹ A szövegrészletek összetartozását Fritz Graf is felismerte, azonban eredetüket eltérő módon magyarázzuk.³⁰

A Malalas-krónika VII. könyve a következőket tartalmazza:³¹ A városalapító ikrek között viszály tör ki, Romulus (vagy ahogy Malalas nevezi görögösen: Rhómos) megöli öccsét. Ezután földrengések sújtják a birodalmat, mely a jóslat szerint csak akkor csillapodik, ha az ikrek együtt uralkodnak. Romulus ezért elkészítteti fivére aranyszobrát, trónra ülteti, és attól kezdve királyi többesben beszél (VII. 1–2.). Arésnak szenteli az első hónapot, a márciust (VII. 3.). Megszervezi a lóversenyjátékokat, amivel az volt a célja, hogy megossza a római népet, és azok ne szervezkedhessenek ellene. A lóversenypálya, a pálya egyes részei, a cirkuszi színek kozmikus szimbolikát hordoznak. Egy ilyen versenyen kerül sor a szabin nők elrablására (VII. 4–6.). Romulust és Remust idegenek nevelték fel. Romulus ennek emlékére létrehozott egy Brumalia nevű ünnepet (VII. 7.). A rómaiak elűzik az utolsó királyt, azonban éppen a megszabadító Brutus fiai szövetkeznek a bukott Tarquiniusok érdekében. Egy rabszolga leleplezi az összeesküvést, ennek emlékére létrehoznak egy Consilia nevű ünnepet és a rabszolga-felszabadítás egy rituáléját (VII. 9.). Februarius története és a télűző szertartás alapítása (VII. 10–13.). A VII. könyv hátralevő rövid oldalai jelzik, hogy mi történt ugyanekkor a zsidó néppel, illetve a görögökkel.

A teljes szöveg aitiologikus, ugyanakkor ezek az eredetmagyarázó történetek nem a korábbi írott hagyományból származnak, amennyiben a korábbi forrásanyagban alig találjuk előzményüket. Itt kivételt egyedül a cirkusz szimbolikája jelenthet, mely a négy cirkuszi színben a négy őselem és az évszakok jelképét látja, a kocsik mozgásában pedig az égitestek mozgását, ez ugyanis egy rövidebb formában már Tertullianusnál felbukkan a II. századi Észak-Afrikában, azonban a források többsége itt is késő antik.³² A halott Remust társuralkodóvá megtevő Romulus történetéhez Graf talált analógiákat, melyek szintén a késő ókorból erednek.³³ Servius (IV–V. század fordulója) *Vergilius-kommentárja* szerint Romulus úgy kívánta megbékíteni meggyilkolt testvére szellemét, hogy számára is felállította a *sella curulist*, a hivatali méltóságot jelző széket, és ráhelyezte a királyi insigniumokat.³⁴

²⁹ TÓTH 2007b; TÓTH 2014a.

³⁰ GRAF 2015, 184–200.

³¹ A krónika VII. könyvének eredetmondákat tartalmazó fejezeteinek fordítását a *Függelékben* közlöm.

³² Tertullianus, *De spectaculis* 9 (PG 1, 627–662); Cassiodorus, *Varia* III. 51. 105; Corippus, *in laud. Just.* I.314–344; Lydos, *De mensibus* I. 12 és 4. 30; Isidorus, *Etymologiae* 18. 27. 41; *Anonymus de circensibus Anth. Lat.* I. 197 ed. Reiske; Damaszkuszi Szent János PG 96, 372–373.

³³ GRAF 2015, 186–188.

³⁴ Servius, *ad Aen.* 1. 276.

Az eredetlegendák késeiiek, azonban a leírt szokások valóságok, ez nemcsak a pluralis maiestatis alkalmazására igaz, de még a leghomályosabban bemutatott Consiliára is.³⁵ Észszerűtlen volna azt hinnünk, hogy egyedül a februárt jelképező figura kiűzése volna valamiféle irodalmi fikció. A legendák célja nyilvánvaló: az ősiség által nyújtott legitimitációt biztosítani bizonyos kései eredetű ünnepeknek és szokásoknak.³⁶ A kitalált tradíció különösen szép példáit vizsgálhatjuk rajtuk keresztül. A krónika számos forráshivatkozást tartalmaz római történetírókra, melyeknek Malalasnál állandó epitheton ornansa a „legbölcsebb”, de Malalas modern olvasói tudják, hogy e forráshivatkozásokat nem kell túlzottan komolyan venni. Ezen a ponton jelentősen eltér a véleményem Grafétól, aki fenntartja a lehetőséget, hogy e történeteket esetleg Malalas találta ki, és nem foglal állást abban a kérdésben, honnan származnak ezek az aitionok.³⁷

Mint említettem, a kortárs Malalas-filológia erősen túlértékeli a mű szerzőjét. Tagadhatatlan, hogy a krónika mögött egy sajátosan egyedi gondolkodású és sajátos érdeklődési körrel rendelkező embert kell látnunk, de ez nem jelenti azt, hogy nincs meg benne a krónika műfajára jellemző kompilatív karakter. Egy olyan műről beszélünk végső soron, melynek bevezetőjében a szerző kijelenti, hogy Zeno császárig mutatja be a történelmet, noha a szöveg az utána következő három császár uralkodását is kimerítően tárgyalja, amit aligha magyarázhatunk mással, mint hogy még a bevezető szövegét is kimásolta valahonnan.³⁸

A római történelemből vett aition-sorozat tematikailag egységet alkot, és ez az egység elválasztja a krónika többi részétől: bár a szerző máshol is érdeklődést mutat pogány kori szokások, hagyományok iránt, a pogány vallás és ezoterika iránt, azonban sehol máshol nem fordul elő, hogy akár magányosan, akár sorozatba fűzve ünnepek vagy szokások eredetlegendáit közölje.³⁹ Észszerű a feltételezés, hogy a történeteket már együtt találta valahol. A szövegrészleten belül több forráshivatkozást is találunk: *Vergilius*, *Plinius* és *Livius* neve említődik (VII. 6.), *Licinius Maceré* (VII. 7.), *Serviusé* (VII. 9.) és egy amúgy ismeretlen *Brunichiusé* (VII. 12.). Brunichiustól eltekintve ezek latin nyelvű szerzők, akiket Malalas aligha olvashatott eredetiben, Vergilius és Livius standard hivatkozási alap lehetett bármilyen római történelmet érintő kérdésben. Bár

³⁵ GRAF 2015, 192–199.

³⁶ GRAF 2015.

³⁷ GRAF 2015, 188, 199–200.

³⁸ TÓTH 2005. A szöveg bevezetése a témakört így határozza meg: „ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆς βασιλείας Ζήνωνος καὶ τῶν ἐξῆς βασιλευσάντων. δεῖ δὲ καὶ τοὺς μετὰ ταῦτα συγγράφασθαι τὰ λοιπὰ ἀρετῆς χάριν.” („Ádám-tól Zeno császárságáig, és a sorjában uralkodókig. És az ezek után következőket is meg kell írni.) Az „aretés charin”, szó szerint „az erény kedvéért” zárószavak értelme nem egészen világos (LIEBERICH 1900, 47.). Mivel a következő mondat szerint az egyetemes (történeti) értekezés jelentéséről beszél, ezért valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a krónika műfaji elvárásai követelik meg az „ezek után következők” megírását. Az angol fordítás „relying their own ability” variációja bizonyosan téves, ennek oka, hogy a bevezető fordításában erősebben támaszkodtak Malalas ószláv fordítására, mint a görög eredetire.

³⁹ Tematikusan legközelebb még a mitológiai fejezetek számtalan „prótos heurétései” állnak, olyan istenek és hősök, akik különféle civilizációs vívmányok feltalálói voltak, ezek a történetek terjedelmileg (rövidek) és szerkezetileg eltérnek a VII. könyv aitiologikus narratíváitól.

időben későbbi, de ugyanez áll Serviusra is. Plinius neve valószínűleg ötletszerűen kerül ide, mint jól hangzó római név. Licinius felhasználása a legérdekesebb, mert itt a hivatkozás valóban egy *Licinius Macer*-szöveghelyre utal, azonban az eredeti jelentését kiforgatva és félreértelmezve.⁴⁰ A *Brunichius*ra – vagy esetleg *Brunichios*ra, hiszen valószínűbb, hogy egy görög nyelvű írásmű szerzőjéről van szó – való hivatkozás a legutolsó, és itt Malalas a következőt állítja: „Ezt a történetet Thessalonikében találtam, Brunichios római történetíró könyvében.” (VII. 12.) Gleye (jellegzetesen XIX. századi arroganciával) úgy vélte, Malalas egyszerűen hazudik, és kitalált egy forrásszöveget.⁴¹ Én nem látom, miért ne lehetne létező forrásról szó. Az egyes szám első személyű fogalmazás ugyanakkor nem teszi egyértelművé, hogy ki is ez a narratív „én”, lehet, hogy az antiochiai Ióánnés Malalas, de nem zárhatjuk ki bizonyosan, hogy az egész mondatot úgy találta készen egy forrásában. Azt viszont valószínűnek tartom, hogy ez a Brunichios nem csupán a Februarius-történet szerzője, hanem az összes eredetlegenda tőle származik, mivel az egymást követő narratívumok tematikus kapcsolata annyira szoros és ugyanakkor annyira párhuzam nélküli, hogy szükségszerű mögöttese egy közös alkotót látni. Ez a közös alkotó valószínűbb, hogy Brunichius, nem pedig Malalas. Ez azt jelenti, hogy a történetek keletkezési helye és ideje kissé módosul, Antiochia helyett Thessaloniké, valmivel közelebb a görög-latin nyelvi választóvonalhoz, a tényleges szerző/kitaláló pedig valószínűleg egy latinul is jól olvasó görög vagy görögül író latin anyanyelvű szerző volt (ne feledjük, a Licinius Macer-hivatkozás valós, még ha erőszakosan ki is forgatja a jelentését). Időben is valamivel korábbra kerülhet a datálás, hiszen Malalas már Brunchios kész művét használja forrásként, az eredeti szöveg keletkezése akár az V. század második fele is lehet.⁴²

A történetek kitalálóját vagy összegyűjtőjét nevezhetjük *Malalasnak*, *Brunichiosnak*, vagy akár *X. mestemek* is, nincs mód rá, hogy személyéhez közelebb kerüljünk, motivációi azonban világosan láthatóak. Amikor „kitalálja” a hagyományt, célzatosan jár el. A fókuszba kortárs szokásokat, ünnepeket helyez, melyek a császári reprezentációban, illetve a mindennapi életben nagy szerepet játszottak. Ezeket szakralizálja annak révén, hogy a római történelem legszentebb kezdeteihez köti őket – azonban vigyáz rá, hogy az eredetmondák lehetőség szerint szekulárisak legyenek.⁴³ A történetek sze-

⁴⁰ Vö. 11. fejezet. CRAWFORD 1914–1919, 371; Macrobius I. 10. 17. szerint ugyanis Licinius Macer azt írja le, hogy Romulus Acca Larentia emlékére vezette be a Parentaliát.

⁴¹ „Schwindelquellen”: GLEYE 1896, 426.

⁴² A terminus post quem Servius említése, amennyiben ez a Vergilius-kommentárok szerzőjére utal, aki a IV–V. század fordulóján élt. A terminus ante quem meghatározása nehezebb. Ha Malalas személyesen járt Thessalonikében, akkor a VI. század első felére kell gondolnunk. Az uralkodó tudományos álláspont ellenére azonban én nem merem teljes bizonyossággal kizárni azt a lehetőséget, hogy a Malalas-krónika első 14 könyvét a krónikás többé-kevésbé már készen találta, és csupán folytatást írt hozzá, ebben az esetben az 1–14. könyvek szerzője valamikor Zeno uralkodása alatt dolgozhatott, a 470-es években.

⁴³ Romulus ugyan a Pythiától kér jóslatot, azonban maga a keresztény Malalas is szívesen idéz olyan pogány jóslatokat, melyek keresztény hitigazságokat jósltak meg. A löverseny színei szimbolikusan utalnak pogány istenekre, azonban a kapcsolat allegorikus, mivel az adott istenek a négy őselem megjelenítői.

replői természetesen pogányok, de a szövegekben a pogány istenek nem többek alle-góriáknál. Ez az eljárás nem újdonság, hanem támaszkodik a római régiségtörténet és a római vallás hagyományaira, ha egy római ünnepnek volt egyáltalán „eredetmítosza”, az általában nem istenekről szólt, hanem a római történelem halandó kiválóságairól.⁴⁴ „Brunichios” ezt az eljárást alkalmazza egy új anyagra: a saját korának a szokásaira, és ezzel újraírja a római történelmet. A szöveg egy olyan mitikus teret hoz létre, mely szakrális, de nem egyértelműen politeista, és ily módon akár keresztények számára is elfogadható. Ahogy a korai római történetírás, melynek végső formáját szinte csak Liviusnál láthatjuk, a köztársasági religio és intézményrendszer minden fontos elemét Romulusra vagy Numára vezette vissza, ugyanez megismétlődik itt, Bizánc hajnalán is: a frissen létrejövő struktúrákat minden további nélkül Romulushoz kapcsolják. A Februarius-történetben szereplő ünnepség, úgy tűnik, elég fontos volt ahhoz, hogy felkerüljön erre a listára.

Az eredetlegendák nemcsak a pogány–keresztény dichotómián belül próbálnak mediálni. A történetek eredeti lejegyzője valószínűleg jól olvasott latinul, de görögül és görög nyelvterületen írt. A Bizánc iránt érdeklődők számára közhely, hogy a bizánciak egészen Konstantinápoly elestéig (sőt még azután is) rómainak nevezték magukat, és római identitással rendelkeztek. A források bősége ellenére kevésbé ismert a folyamat kezdete: mikor és hogyan tűnt el a görög identitástudat. Az aitionok ennek a folyamatnak egy fontos fázisát tükrözik: görögül írja le, hogy a *mi* szokásaink, a *mi* kultúránk elemei legitimációjukat a *római* ősoktól nyerik.⁴⁵

Mivel ennél közelebb nem fogunk jutni a történetek eredeti lejegyzőjéhez, az ő forrásai homályban maradnak. Bizonyosan támaszkodott a számára elérhető forrás-szövegekre – itt nemcsak történetírókra kell gondolni, hanem régiségtudósokra és kommentárszerzőkre is –, azonban kérdéses, hogy maga az ötlet, hogy mely ünnep és szokás mely történelmi eseményhez kötődjön, honnan származott. Elképzelhető, hogy Brunichios egyszerűen kitalálta őket, végtére is a Malalas-krónika anyagának gerincét adó racionalizált mítoszokat is egyszer valakinek ki kellett találnia.⁴⁶

A másik lehetőség, hogy amit olvasunk, alapvetően folklór. Én ez utóbbira hajlanék. A Kalendae eredetmondáira Asterios úgy hivatkozott, hogy *beszélnek* történeteket a Kalendae eredetéről, noha e történeteket *leírva* mi csak kései és töredékes utalásokból ismerjük.⁴⁷ „Brunichios” talán csak összegyűjtötte az általa itt-ott hallott történeteket, megpróbálta összehangolni őket történelmi ismereteivel, majd a végeredményt leírta. Ez a végeredmény sem késő antik, sem bizánci mércével mérve nem „tudomány”,

⁴⁴ A római vallás szinte teljesen mítoszتان, és a XX. század közepére már nagyszámú bizonyíték szólt amellett, hogy e mítoszتانság nem a római vallás egy eredendő tulajdonsága, hanem az istenmítoszokat transzponálták, és történelemmé alakították.

⁴⁵ Az identitásváltozásnak egyik oka, vagy talán csak kísérő tünete a hellén szó jelentésváltozása. A szót egyre gyakrabban nem etnikusan, hanem pogány jelentésben használják, Malalas például következően eltérő formákkal érzékelteti, hogy pogány hellénekre gondol, vagy Hellas földrajzi egységéből származó emberekre: Tóth 2010b.

⁴⁶ Tóth 2010c. A mítoszracionalizálás antik történetéhez lásd Hawes 2014; Németh 2008.

⁴⁷ Asterios IV. 1.

mivel sok ponton ellentmondásban van a hagyománnyal – még a *Suda* összeállítói is kötelességüknek érezték, hogy Malalas szövegét javítva Manlius Capitolinus helyett Camillust írjanak – így nem csoda, hogy a történetírók közül leginkább a legkritikátlanabb kör tagjai, a krónikások idézték e történeteket, s voltaképpen a vak véletlennek tulajdoníthatjuk, hogy a Malalas-krónika megőrizte szövegüket.

A Malalas-krónika eredetmondái közül kettővel fogunk részletesebben foglalkozni, a *Februarius-történet* mellett a *Brumalia mondájával*. Történelmi szempontból mindkettő hiteltelen. Februarius szenátor egyetlen klasszikus kori szerzőtől sem ismert, semmiféle történeti forrásértéke nincs, még történeti magról is csak annyiban beszélhetünk, hogy Kr. e. 390-ben a gallok valóban megtámadták és elfoglalták Rómát, és Camillus, illetve Manlius Capitolinus valóban részt vett a háborúban. Februarius szenátor természetesen nem létezett, mint ahogy február 15-re sem esett más ünnep, mint a Lupercalia, de azt saját eredetmondája Romulushoz kötötte, és nem a Brenusszal vívott háborúhoz. Nyilvánvalóan egy aitiologikus legendával állunk szemben, melynek célja megokolni, miért rövidebb a február a többi hónapnál, illetve valamiféle népszokás magyarázat is adja.

A történet számos anakronisztikus elemet tartalmaz, a római szenátusban egy gall szenátor ülhet Kr. e. 390-ben, a köztársasági hadvezér lándzsahegyre tűzeti az ellenséges vezér fejét, befejezéseképpen Manliust egyeduralkodóvá választják. Bár implicit módon fejződik csak ki, de az olvasónak az a határozott benyomása van, hogy a szöveg szerzője szerint Róma már Kr. e. 390-ben is egy kiterjedt birodalom ura. Az anakronizmusokhoz járulnak a tárgyi tévedések. A legfeltűnőbb, és a történet cselekményét is érintő tévedés az, hogy a sextilis hónap augusztus volt, nem pedig február. Malalas hangsúlyozza, hogy a támadás egy téli éjszakán érte el Rómát, de a gall támadással összekapcsolható tradicionális dátum a dies Alliensis, az alliai csata emléknapja, amely július 18-ra esett. Cicero szerint az ősök az alliai csata napját nyilvánították gyásznappá, mivel ennek következménye volt a város elfoglalása, az utóbbiról pedig, mint írja, nem lehet tudni, milyen napra esett.⁴⁸ Ha sem Cicero, sem az őt idéző Gellius nem tudta kinyomozni, melyik napon foglalták el a gallok a Várost, akkor a bizánciak elképzelése a szomorú téli éjszakáról aligha klasszikus hagyományokon alapult.

Februarius legendájával tudomásom szerint mindössze két kutató foglalkozott, Jean Hubaux a *Rome et Veies* című könyvében fejezetet szentel a kérdésnek, Jean Gagé az ő nyomán írt egy cikket.⁴⁹ Hubaux könyve döntően olyan vallástörténeti problémákkal foglalkozik, melyek a köztársaságkorhoz, legkésőbb az augustusi érához kapcsolhatók, így nem meglepő, hogy bár nem foglalkozik a monda korának meghatározásával, de kimondatlanul is klasszikus eredetűnek tartja, ezért lehetséges, hogy Cassius Diótól származónak fogadja el a nyilvánvalóan nem tőle eredő szöveget. Vallástörténeti szempontból érdekes, bár nem kielégítő megoldási kísérletet ad a sextilis hó problémájára. A sextilis és február összekeverése eszerint egy több lépéses félreértés következménye volna. Az alliai csata emléknapja július 18., vagyis a sextilis hó Kalendaeja előtti

⁴⁸ Cicero Gelliusnál, *Noctes Atticae* IV. 9. 5.

⁴⁹ HUBAUX 1958, 348–365; GAGÉ 1962; illetve a Februarius-történetet említi még: VERSNEL 1993, 297–299.

15. nap: ante diem XV Kal. Sext. Így használja Livius is (VI. 1. 11.). Egy, a római nap-tár használatában járatlan bizánci könnyen hihette, hogy ez a datálás azt jelenti, hogy maga az emléknapi esett sextilis hónapra.

A másik lépés a július és február összekeverése. A két hónapnak a római kalendáriumban betöltött szerepét vizsgálva párhuzamosságok mutathatók ki, Hubaux itt Brelichre hivatkozik, aki a közismert januári és márciusi mellett kimutat egy augusztusi évkezdetet is.⁵⁰ Ennek következtében a maga helyén mind a február, mind a július tekinthető évről hónapra, ünnepeik között számos párhuzamosság mutatható ki: februárban zajlott a Regifugium, júliusban a Poplifugia ünnep, bármennyire nehéz legyen értelmezésük, de nyilván párt alkotnak. Brelich a Lupercaliát párhuzamba állítja a Nonae Caprotinaeval. Romulus halálának dátumaként is mindkét hónap ismert volt az ókorban. Ez tette volna lehetővé, hogy a júliusi ünnepnap kvázi „megszorozza” magát, és februárban is megjelenjen.

Ez az érvelés több ponton nehezen tartható. Az augusztusi évkezdet ősi, és régiesen használatból kiveszett jelenség, alig találunk latin auktort, aki említené,⁵¹ valamikori meglétére így inkább csak következtetni tudunk. A római datálási rendszer félreértése, a július (régiben quintilis) és sextilis hónap összetévesztése ellenben csak a legkésőbbi időkre tehető, amikor a római hónapszámítási rendszer már kiszorult a használatból. Sőt, ilyen típusú tévedés még a kora bizánci korban is nehezen elképzelhető. Malalas hírhedt kaotikus kronológiai rendszere sokszor pontatlan, azonban abban a néhány esetben, amikor római hónapszámítást alkalmaz, az átszámítást egyetlen alkalommal sem véti el.⁵² Tehát az lehetséges volna, hogy egy júliusi lustratiós ünnep megismétlődjön februárban is, mindkét esetben a gall támadás aitiológus történetével, de nem magyarázza meg a február-sextilis tévesztést. Ezenfelül, a történet szerkezetét vizsgálva, nyilvánvaló, hogy a történet leglényegesebb motívuma éppen a Februarius elnevezés, hiszen az ő személyében a telet űzik ki, minden egyéb elem ehhez kapcsolódhatott utólagosan, így például annak megemlézése, hogy a február hónap eredeti neve éppen sextilis lett volna. A műveltebb szerzők, akik az állítás hibás voltával tisztában voltak, mellőzték ezt az utóbbi információt.⁵³

A történet korának meghatározásában annak anakronizmusai nyújthatnak némi segítséget, különösen az az állítás, hogy Februarius gall származású lett volna. A narratívumon belül világos az állítás célja: valamilyen magyarázatot kell adni, hogy Februarius miért gyűlöli Manliust, a legegyszerűbb indok pedig az, hogy Februarius etnikailag kötődik az ellenséghez – egy ilyen motívum viszont csak olyan korszakban kerülhetett bele a történetbe, mikor megszokott volt, hogy idegenek – germánok – vezető pozíciókat töltsenek be a hadseregben és az államigazgatásban, ez pedig leg-

⁵⁰ BRELICH 1955, 96; BLUMENTHAL 1941, 312.

⁵¹ BLUMENTHAL 1941, 312; LÍVIUS III. 6. 1: creati consules L. Aebutius P. Seruilius kalendis Sextilibus, ut tunc principium anni agebatur, consulatum ineunt.

⁵² Ezek listája: JEFFREYS 1990a, 154.

⁵³ A *Sudában* található sextilis címszó: „Σεξτίλιος· ὁ Αὐγουστος· ὄνομα μηνὸς παρὰ Ῥωμαίους.” Tehát a hónap az augusztussal azonos. Ióánnész Lydos számára is – már ha esetleg ő a fentebb idézett fragmentum szerzője – egyértelmű, hogy a sextilis elnevezés az augusztusra vonatkozik (*De mensibus* IV. 111.).

inkább az V. századra látszik utalni.⁵⁴ Azonban Februarius gall etnikuma esetlegesen kapcsolatban állhat egy történeti ténnyel is: a köztársaságkori Rómában néhány alkalommal sor került olyan áldozatokra, amikor gall és görög származású embereket áldoztak fel bizonyos rituális vétségek kiengesztelésére.⁵⁵

Nem tudjuk, hogy Brunichius milyen szót használt a hónap nevére, azonban Malalas az ominózus latin hónapnevet nem sextilis, hanem hextilios formában, görögösítve írja. Tehát bizonyosan *érti*, hogy az elnevezés hatodikat jelent, mint ahogy eredetileg valóban hatodik volt a márciushoz képest. Egy „hatodik” nevű február viszont szeptemberi évkezdetet feltételez, ezzel Malalas tisztában kellett legyen, mikor leírta a történetet. Egy szeptemberi évkezdettől pedig már én is említést tettem, ez az indictió ciklus szerinti évszámítás rendszere. Bár az indictiókat csak a IV. században kezdik széles körben használni datáláshoz,⁵⁶ a VI. század elején már a Ióánnész Lydoshoz hasonlóan művelt szerzők is azt hiszik, hogy egy ősi datálási szisztémáról van szó.⁵⁷ Mikor Brunichiosnak vagy Malalasnak meg kellett mondania, hogy mi volt a hónap neve, mielőtt február lett, a logika azt diktálta, hogy a hónapnak csupán száma volt, és annak alapján, amit a korban a római naptárról tudtak, ez a szám lehetett volna a kettes, a hatos és a tizenegyes is. Ezek közül a hatost, a sextilist választották.⁵⁸

Bűnbakrituálék Rómában

Az eddig elmondottak segítenek megérteni a szöveg bizonyos inkohereus elemeit, azonban még keveset mondanak el arról, hogy mi is volt maga az ünnep, szokás, avagy rítus, melynek az eredetmondájául készült. A tényleges kultikus háttérrel egyszerre tudunk nagyon sokat és nagyon keveset. Amennyiben tipológiai párhuzamokat keresünk, köny-

⁵⁴ Mivel sem Hubaux, sem Gagé nem tekinti késő antiknak a történetet, e kérdés kapcsán nehezen elfogadható magyarázatokra kényszerülnek: HUBAUX 1958, 363–365.

⁵⁵ LATTE 1960, 256–258; BEARD–NORTH–PRICE 1998, 80–82.

⁵⁶ Először a *Codex Theodosianus* XII. 12. 2.

⁵⁷ A bizánciak között nem volt közmegegyezés, miért pont szeptemberben kezdődik az indictio szerinti év. Lydus szerint (*De mensibus* IV. 125.) szeptember 2-án győzte le Augustus Antoniust és Kleopátrát. Valószínűleg az actiumi csata volt a hónap elejéhez legközelebb eső híres történeti dátum, ezért hivatkoznak rá, de eredetileg az indictio év nem 1-jével kezdődött, inkább a hónap második felében. Gázai Theodoros *Liber de mensibus* szerint az indictio év az őszi nap-éj egyenlőségkor kezdődik (PG 19, 1200–1201). Lydos, *De mensibus* III. 22. „ἀλλὰ τούτοις μὲν καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἔθνεσι μία τις ἐφυλάττετο τοῦ ἐνιαυτοῦ καταρχή, τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τρεῖς μία μὲν ἱερατικῇ, ἑτέρα δὲ πάτριος, ἡ δὲ ἄλλη, κυκλικὴ καὶ πολιτικῇ, καὶ ἱερατικῇ μὲν κατὰ τὸν Ἰανουάριον, ὅταν ὁ ἥλιος τὸν αἰγόκερων παριῶν αὐξησιν ποιῇται τῆς ἡμέρας πάτριος δὲ ἡ παρ’ αὐτοῖς λεγομένη πρώτη τοῦ Μαρτίου μηνός, καθ’ ἣν καὶ τὰ ὄπλα ἔτι καὶ νῦν Ῥωμαίοις ἔθος κινεῖν. ἡ δὲ πολιτικῇ ἢ μάλλον κυκλικῇ ἢ πρώτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός, ἣν Ἕλληνες μὲν ἐπινέμησιν, αὐτοὶ δὲ ἰνδικτιῶνα καλοῦσιν ἰνδικτιῶνα γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸ μήνυμα τοῦ ἐνιαυσιαίου κύκλου πατριῶς καλοῦσιν.” Gázai Theodóros az ő *Liber de mensibus*ában a görög nyárközépi évkezdettel állítja szembe a három latin évkezdetet (PG 19, 1200–1). Ez a hármas szisztéma Lydos találmánya, a régiségtudós-hivatalnok misztikus rendszerek iránti vonzalma.

⁵⁸ Lydos és Gázai Theodóros januári, márciusi és szeptemberi évkezdetet ismer, Malalas is explicit módon beszél márciusi és augusztusi évkezdetről.

nyű a dolgunk: nagy számban találhatunk hasonló purifikációs rítusokat mind a görög, mind a római antikvitásban. Ha azonban pontosan ezt a konkrét rítust keressük, tehát a megszemélyesített február kiűzését egy télűző szertartás formájában, melynek eredetét a gallok Róma elleni támadásából vezetik le, akkor a források hallgatnak.

A tipológiai párhuzamok számosak, és a vallástudomány nagyon korán feléledő érdeklődésének hála, a hasonló szokásokat alaposan feltárták. A bűnbak megnevezés a zsidó vallásból jön, ahol egy kecskebak volt az áldozat, mely magára vette a nép bűneit, s melyet kiűztek a pusztába Azazel démonnak. Az európai variánsokban a bűnbak általában egy bábu vagy egy élő ember. Frazer az *Aranyágban* egy teljes kötetet szentelhetett a hasonló szokásoknak, idesorolva az újkori Európa számtalan farsangi szokását. A mediterrán térségben, az újkorban a Farsang temetése zajlik ebben a tél végi időszakban, húshagyókedden egy bábu vagy egy groteszk jelmezbe öltöztetett ember bírósági elítélését, kivégzését és temetését játsszák el.⁵⁹ A farsang temetéséhez hasonló szertartás a *Halál kihordása*, ahol a Halált bábu formájában viszik ki a faluból, hogy elégessék vagy vízbe dobják. Ezt legtöbbször a Tavasz vagy a Nyár behozatala követi, vagy legalább érkezésük bejelentése. A hasonló szokások értelme teljesen világos, a telet temetik, és a tavaszt köszöntik, a bábu egyszersmind bűnbakként is funkcionál, a tavasz és a mezőgazdasági munkák kezdete előtt megtisztítják a közösséget, jelképesen elpusztítják a bűnöket, és szinte magától kínálkozik a magyarázat, hogy a bábu elűzése és jelképes meggyilkolása egy valamikori emberáldozat megszelídült formája.

A bűnbak kiűzése a klasszikus antikvitásban is közismert rituálé volt, főleg görög területről rendelkezünk bőségesen adatokkal. Az emberi bűnbak görög neve *pharmakos*, ez a gyógyszer, illetve méreg jelentésű *pharmakon* szó hímnemű megfelelője. A hellén szokásokban egyértelműen tetten érhető az eredeti emberáldozat, mi több, a *pharmakos* kiűzése ténylegesen végződhetett halállal. A *pharmakos* elűzésére részben speciális krízishelyzetekben került sor, részben bizonyos naptárilag meghatározott ünnepek keretében, általában valamilyen mezőgazdasági periódus végén vagy kezdete előtt. Athénban a május–június havi Thargélia ünnepéhez kapcsolták a szokást, a két *pharmakos* nyakába fekete és fehér fügekoszorút helyeztek, és kiverték őket a városból.⁶⁰ Leukadiában egy gonosztevőt dobtak le évente a sziklákról a tengerbe, akire tollakat, élő madarakat kötöztek, és lent csónak várta. A szertartások végzői általában tisztában voltak vele, hogy az egész procedurát a „város megtisztulásáért” végzik, hogy egy ember egymaga viselje az egész közösség bűnét.⁶¹ A krízishelyzetekben bemutatott *pharmakos*-rituálék esetenként közönséges emberáldozattá alakultak, az éves rendszerességű szertartásoknál vitathatóbb, hogy mekkora veszély fenyegette a *pharmakost*. Athénban a cél az volt, hogy kizavarják őket a városból, ha eközben véletlenül halálra kövezik a *pharmakost*, akkor éppen a cél, a városból való eltávolításuk nem valósul meg.

⁵⁹ FRAZER 1920–1922, III. (The Dying God) 220–230: a Karnevál temetése, 230–240: a Halál kihordásának szertartásai.

⁶⁰ BURKERT 1985, 82–84; HEGYI 2002, 58–59.

⁶¹ BURKERT 1985, 82–84; FRAZER 1920–1922, VI. (The Scapegoat) 232–257.

A *pharmakos*-rítus hagyományos értelmezései Frazerre vagy Mannhardtra mennek vissza, tehát vagy bűnbaknak tekintik a kiűzöttet, aki magára veszi a közösség bűneit, vagy vegetációs szellemnek, akit meg kell ölni, hogy a következő év szellemének helyet csináljanak. Az értelmezés részben attól függene, hogy a *pharmakos*t a mezőgazdasági munka előtt vagy után üzik ki, itt a görög naptár azonban nem nyújt segítséget. A *Thargéliát* Nilsson aratás előtti ünnepnek tartja, ám ezen az ünnepen áldoztak először Apollónnak a termés zsengéjéből. Hegyi Dolores szerint a Thargélia időpontja a naptárban kötött, az egész ión-attikai területen ugyanakkor ünnepelték, az aratás kezdete ugyanebben a régióban pedig a talajviszonyoktól vagy a tengerszint feletti magasságtól függően egy hónapot is eltérhetett.⁶² A görög *pharmakos*-koncepció utolsó átfogó vizsgálata Daniel Ogdennek köszönhető, aki egy egészen új oldalról közelítette meg a jelenséget *Crooked Kings of Greece* című monográfiájában.⁶³ Itt a *pharmakos*-rítusokat a mitikus bűnbakokkal párhuzamba állítva vizsgálja, akik mindig királyok vagy királyok gyermekei, és a két csoport között a bűnbak funkcióján túl további párhuzamot jelent egy új elem: valamilyen testi fogyatékoság megléte.

A római párhuzamok kevésbé komplexek, de jelentésük egyértelmű, két ünnepet találunk, melyek *pharmakos*-rituálénak tekinthetők. Ezek közül az első *Mamurius Veturius kiűzése*. Az ünnep adatoltsága alig jobb Februariusénál. *Mamurius Veturius* Róma korai történetének legendás alakja, egy mitikus kovács. Róma második királyának, Numa Pompiliusnak az idején egy *ancilénak* nevezett csodálatos pajzs hullott az égből, melyről úgy tartották, hogy Róma létének és hatalmának záloga. Hogy a pajzsot megóvják, Mamurius Veturius tizenegy másolatot készített róla, hogy így megnehezítse a tolvajok dolgát.⁶⁴ A pajzsokat őrző Salius papok ünnepei márciusban voltak, ilyenkor fegyveres táncokat adtak elő a városban, és utcára vitték a szent pajzsokat. A Salius-papok himnuszának rendkívül archaikus szövege fennmaradt, ez tartalmazza *Mamurius invokációját*.⁶⁵ *Mamurius*, akinek a neve talán *Mars isten* nevéből ered, ily

⁶² HEGYI 1998, 31; HEGYI 2002, 58. Ez a megállapítás különösen fontos, mivel az ünnepek értelmezésében sokan foglalnak el túlzottan rigorózus álláspontot. LATTE (1960, 99) például az Argei esetében a szokás mezőgazdasági ciklushoz kapcsolását azzal utasítja el, hogy a vegetációs szellemet sehol nem ölik meg, míg a termés lábán áll – ez az ellenérv egyrészt nem igaz, másrészt könnyedén kiküszöbölhető, ha a bábukat csupán bűnbaknak tekintjük. Ám valójában mindkét magyarázat, bűnbak vagy vegetációs szellem, a modern kutató többé-kevésbé önkényes értelmezési kísérlete. Azt sem szabad elfelejteni, hogy sem a görög, sem a köztársaságkori római naptár nem kapcsolódott olyan szilárdan a csillagászati évhez, mint a mai gregorián naptár, hiszen rendszeresen kellett teljes szökőhónapokat beiktatniuk. Éppen ezért a rómaiak azon ünnepeket, melyek legszorosabban kötődtek a termés éréséhez, nem vették fel a naptárba, hanem mozgó ünnepként, mint feriae conceptivae kezelték.

⁶³ OGDEN 1997.

⁶⁴ Mamurius Veturius alakjának klasszikus forrásai: Livius I. 20; Ovidius, *Fasti* III. 383; Plutarchos, *Numa* 13.

⁶⁵ Carmen Saliare, ed. ZANDER 1888, 8; Varro, *De lingua Latina* VI. 49; Ovidius, *Fasti* III. 259; Festus 117. „Probatum opus est maxime Mamuri Veturi, qui praemii loco petiit ut suum nomen inter carmina salii canerent.” (Mamurius Veturius munkája [tudniillik a szent pajzs másolatainak elkészítése] tetszésre talált, aki munkájáért cserébe azt kérte, hogy nevét a Saliusok dalaikban énekeljék meg.) Vö. még Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* III. 32.

módon egy jóindulatú, a várost segítő figura, így meglepő egy olyan tavasz-, illetve újévköszöntő szokásról olvasni, melyben éppen őt űzik ki a városból. A fő, sőt egyetlen forrásunk kései: a már sokszor emlegetett VI. századi Ióánnész Lydos, és az ő római naptárról írott műve. Ebben a következőket olvashatjuk:

Március Idusán Zeus-ünnep a hóközép miatt, és állami imák, hogy az év egészében teljen. [...] Hoznak egy kecskebőrbe burkolt embert, akit hosszú, könnyű botokkal megvernek, miközben Mamuriusnak nevezik. Ő egy fegyverkovács volt; hogy az égből hullott ancile-pajzsok nehogy tönkremenjenek az állandó mozgatástól, ezért másolatokat készített az eredetiekről. Ezért mondja közmondásszerűen a sokaság, amikor kinevetik a megvert embert, hogy a verők Mamuriust játszanak neki, mert úgy beszélnek, hogy ezt a Mamuriust is botokkal verték ki a városból, amikor nehézségek sújtották a rómaiakat az eredeti ancilék hiánya miatt.⁶⁶

Lydoson kívül Mamurius-ünnepet említ a IV. századi *Philocalus-naptár*, ahol március 14-nél szerepel a *Mamuralia*-bejegyzés,⁶⁷ azonban itt nem kapunk magyarázatot, hogy a nap hogyan és milyen értelemben Mamurius ünnepe. Frazer Lydos leírásában örömmel ismerte fel a szláv *Halál kihordásának* és hasonlóknak az analógiáját,⁶⁸ mások, mint például Fowler, hatalmas római ünnep monográfiájában kezdettől óvatosabbak voltak. Lydos szövege kései; korábbi és latin forrásokban nem leljük nyomát az általa leírtaknak, helyette valami sokkal furcsábbat találunk: a Salius-papok nem egy bőrbe öltözött embert, hanem bőroket ütöttek.⁶⁹ Servius Vergilius-kommentárja szerint Mamuriusnak szenteltek egy napot, és ezen a napon bőrt ütnek botokkal, kvázi Mamurius mesterségének, tehát a kovácmesterségnek az utánzására.⁷⁰ Bár a bőr verése mint a kovácsolás utánzása egy rítus kényszeredett és utólagos magyarázatának tűnik, mindazonáltal itt egyértelműen nem egy ember elűzéséről van szó, és a megfogalmazás, miszerint a napot Mamuriusnak szentelték, inkább tiszteletre látszik utalni, nem pedig Mamurius elűzésére. A másik hely, ahol hasonlólt olvashatunk, *Minucius Felix* keresztény apologetikus írása, az *Octavius*. Itt a szerző a pogányok értelmetlen rítusait veszi célba, és a következőket írja: „meztelenül szaladgálnak a kemény télben, mások pileusban vonulnak, régi pajzsokat visznek körbe, bőroket ütnek, utcáról utcára koldulva vezetik az

⁶⁶ Lydos, *De mensibus* IV. 49. „Εἰδοῖς Μαρτίαις ἑορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν καὶ εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτὸν. [...] ἦγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μαμουρίον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοποιᾷ διὰ τὸ μὴ τὰ διοπετὴ ἀγκίλια συνεχῶς κινούμενα φθείρεσθαι. ὁμοία ἐκείνων κατεσκεύασε τῶν ἀρχετύπων· ὅθεν παροιμιάζοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὥς τὸν Μαμουρίον αὐτῷ παιζοῖεν οἱ τύπτοντες· λόγος γὰρ, καὶ αὐτὸν ἐκείνον Μαμουρίον δυσχερῶν τινων προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκυλίῳ ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως.”

⁶⁷ SALZMAN 1990, 124, 128–129.

⁶⁸ FRAZER 1920–1922, II. 208.

⁶⁹ FOWLER 1899, 47–48.

⁷⁰ Servius, *ad Aen.* VII. 188. „cui [Mamurio] et diem consecrarunt, quo pellem virgis feriunt ad artis similitudinem”.

isteneket”.⁷¹ Az első tétel a *Lupercaliára* utal, az utolsó pedig *Magna Mater* rítusaira, a kolduló papság ennek az istennőnek az esetében volt tipikus. A régi pajzsok nehezen utalhatnak másra, mint a Salius-papok márciusi ünnepeire. Fowler a bőrök ütését a serviusi hely fényében szó szerint érti, és felveti, hogy az előző tagmondatot bevezető „mások” (alii) szó valójában a Salii romlott alakja a kódexben.⁷² A pileus egy karimátlan sapka volt, az ünnepek közül a Saturnaliához kötődött, azonban a Salius-papok szakrális fejfedője, az apex bizonyos mértékig hasonlított rá, így nem tartom elképzelhetetlennek, hogy Minucius Felix a papok apexét gúnyból nevezi meg egy sokkal közönségesebb ruhadarab, a pileus nevével.

Fowler e források alapján arra hajlik, hogy a Lydos által leírt szertartás talán nem is létezett, csupán a Saliusok még furcsább és Lydos korában már régóta nem gyakorolt rítusait értelmezi félre. A kérdésben nincs kutatói konszenzus. Lydos története egy szólásmondás magyarázatával fejeződik be. Proverbiumokat nem szoktak auktorok a semmiből kitalálni, az viszont nagyon is lehetséges, hogy valaki egy nehezen értelmezhető szólásra magyarázatot keresve, nem egészen szándékosan ugyan, de kitaláljon egy eredetmondát. Elképzelhető, hogy Lydos esetében ez történt. Azonban az is lehetséges, hogy egy hagyományos Róma városi rítus más régiókban, illetve más időben, a kultuszok betiltása után, egy újfajta bűnbakkiűző rítussá fejlődött.

A forrásadatok szórványos volta miatt a kutatótól komoly óvatosságot igényel, nehogy ő maga hozzon létre egy plauzibilisan hangzó, érdekes, de a valóságban soha nem létezett ünnepet. Március közepére esett *Anna Perenna* ünnepe, amely egyértelműen létezett már a Krisztus születése körüli időkben is, az istennő neve világosan mutatja, hogy kapcsolatban állt a (márciusi) újévvél.⁷³ Aligha meglepő, hogy a kutatóknál és a lexikonszócikkekben gyakran szerepel együtt *Mamurius Veturius*szal: Mamuriusszal kiűzik az újévet, hogy másnap Anna Perennával fogadassák az újat. Ez így igen logikusan hangzik, azonban senki nem említi e két mitikus figurát együtt. Éppenséggel lehet, hogy ez történt, csak éppen semmiféle bizonyítékunk nincs rá.

Kérdéses, hogy Mamurius Veturius milyen viszonyban állt Malalas történetének Februariusával. Versnel összekapcsolja, vagy inkább összemossa őket, hiszen amennyiben az újévhez kötődő lustratióról van szó, logikusabb a purifikációs rítust az előző év végére, februárra helyezni. Ez Februarius szenátor történetében adott, sokkal inkább mint Mamurius márciusi kiűzetésében.⁷⁴ Versnel itt kissé túlinterepretilja a szövegeket, végül már a Februarius nevet viselő öregember kiűzéséről beszél, noha a szövegek egy szóval sem említik Februarius életkorát.⁷⁵ Ha a Malalas által és a Lydos által leírtak nem régebbi adatok félreértelmezésén alapulnak, hanem bizonyos ünnepi szokások

⁷¹ Minucius Felix, *Octavius* 24. 11. „Nudi cruda hieme discurrunt, alii incedunt pilleati, scuta vetera circumferunt, pelles caedunt, mendicantes vaticum deos ducunt [...]”

⁷² FOWLER 1899, 47.

⁷³ Macrobius, *Saturnalia* I. 12. 6; Ovidius, *Fasti* III. 523.

⁷⁴ VERSNEL 1993, 297, 301.

⁷⁵ VERSNEL 1993, 301, 42. jegyzet. „The expulsion of Februarius is not mentioned in ancient Roman sources [...], but Byzantine sources mention an old man, who was wrapped in a mat of rushes and scourged and expelled from Rome.”

késő ókorban gyakorolt formáit rögzítik, a párhuzamok ellenére (mindkettő bűnbak-rituálé, purifikációs célzattal, vélhetően a telet elűzendő és a tavaszt köszöntő szándékkal) is látnunk kell, hogy két külön szokásról van szó: egy hónap eltérése a dátumban, teljesen eltérő eredetmonda, egyik esetben bőrruha, a másikban *psiathos*, azaz gyékény. Párhuzamosságuk magyarázatára a legegyszerűbb megoldás annak feltételezése, hogy regionális változatokról van szó: egyes városokban a februárt üzték el, máshol esetleg mást. Az viszont valószínű, hogy Róma városában egyiket sem, vagy ha igen, csak későn, a pogány kultuszok betiltása után. Tudniillik Róma városának megvolt a saját, aránylag jól dokumentált purifikációs rítusa, ez pedig az Argei nevű gyékény-, nád-, vagy szalmabábokhoz kötődött.

Ovidius a *Fasti*-ban két időpont kapcsán beszél az *itur ad Argeos* szokásáról. Március 16. és 17. napjainál említi először röviden az *Argei* nevű szentélyeket, csupán két sorban megjegyezve, hogy majd beszélni fog róluk a maguk helyén. Május 15. napjánál tér vissza a témára.⁷⁶ A talányos *Argei* megnevezés 24 vagy 27 szentélyt jelentett, melyek elszórva helyezkedtek el Róma városában, de ugyanezzel a szóval nevezték meg azokat a szalmabábukat is, melyek a májusi napon jutottak szerephez. Egy ünnepi körmenet, melyen a legtekintélyesebb papi testületek, a pontifexek és a Vesta-szüzek is részt vettek, végigjárta a szentélyeket, ahol összegyűjtötték, ünnepélyes gyászmenetben a Pons Subclivushoz, Róma legősibb hídjához vitték őket, és ott a Tiberisbe dobták.

Erről az ünnepről a római vallástörténet tekintélyes és megbízható forrásai számolnak be, Varrótól Ovidiusig.⁷⁷ Számos eredetmonda őrződött meg, melyek eltéréseik ellenére párhuzamokat is mutatnak. Egy korai változat szerint az Itáliába látogató Héraklés annyi bábót dobott a vízbe, ahány argosi társát elvesztette az utazás során.⁷⁸ Halikarnassosi Dionysios szerint egy ősi, Saturnusnak bemutatott emberáldozat emléket őriz, azonban Héraklés megtanította az őslakókat, hogy bábokkal is kiválthatják az emberáldozatot.⁷⁹

Festus lexikona a „hatvanéveseket a hídról” mondás magyarázataként azt írja, hogy a vidék őslakói a hatvanévesnél idősebbeket dobták a folyóba áldozatként, mígnem Héraklés megtanította, hogy inkább bábokat használjanak e célra.⁸⁰ Ugyanő említi egy másik variációt is: egy Rómában meghalt görög követ kérte, hogy testét a folyóba dobják, s így térhessen haza. Festus harmadik magyarázata a gall támadáshoz kapcsolódik: az ellenség elűzése után kitört éhínség első áldozatai a magukra hagyott öregek voltak,

⁷⁶ Az ovidiusi datálás nem egyértelmű, ám sok érv szól a május 15. mellett, vö. GRAF 2000, 95.

⁷⁷ Irodalmához és értelmezéséhez lásd GRAF 2000. A fontosabb források: Varro, *De lingua Latina* 7. 44. „Argei ab Argis. Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de Ponte Subclivio a sacerdotibus publice deiici solent in Tiberim.” Festus 14. „Argeos vocabant scirpeas effigies, quae per virgines Vestales annis singulis iaciebantur in Tiberim”; Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* I. 38. 3; Ovidius, *Fasti* V. 603–604; Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 32. 272 B.

⁷⁸ Macrobius I. 11. 47, egy Sulla korabeli forrásra hivatkozva. Egy hasonló történet Ovidiusnál: *Fasti* V. 639.

⁷⁹ Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* I. 38. 2; ennek változatai: Ovidius, *Fasti* V. 631; és Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 32. 272B. Ugyanez a Saturnaliáról: Macrobius I. 7. 28–31.

⁸⁰ Festus 450, 452. „sexagenarios de ponte” címszó; ugyanez Ovidiusnál: *Fasti* V. 633.

ám egy római elrejtette az apját.⁸¹ Ez az Argei szentélyek létét is megmagyarázza: ezek voltak az apa búvóhelyei.

Az az ókoriak számára is egyértelmű volt, hogy az Argei Tiberisbe dobálása purifikációs szertartás, és ellentétben Februarius vagy Mamurius Veturius kiűzésével, jól adatolt ünnepről van szó, mely az államvallás része, közösségi rítus, melyet az államvallás legmagasabb presztízssű tagjai bonyolítanak le.⁸² Sajátossága, hogy kettős ünnep, a májusi, nyilvánosság előtt zajló szertartásnak van egy márciusi párja, azonban ennek eseményeiről semmit sem tudunk, csupán annyi biztos, hogy az Argei szentélyeknél zajlott. A számos különböző eredettörténet mindegyikében közös elem, hogy a bábuk valamiképpen a valós emberi testet helyettesítik. Azt, hogy egy egykori emberáldozat emléke volna, nem érdemes túlságosan komolyan vennünk, a görög és római kultúra tele van hasonló történetekkel állítólagos emberáldozatot pótló rítusokról.⁸³ Graf elutasítja azt a nézetet, miszerint márciusban vitték volna a bábokat a szentélyekhez, Ovidius rövid megjegyzése inkább arra utal, hogy azok már ott voltak, és az Argei Tiberisbe dobálását egy másik májusi ünnepkel, a *Lemuriával* állítja párhuzamba. Az Argei egy lehetséges értelmezése, hogy távol levő, ismeretlen holttesteket/szellemeket reprezentálnak, a város egy közösségi rítus során megszabadul a potenciálisan veszélyes halottaktól. A Lemuria háromnapos ünnepén ugyanezt teszi a család: a családfő éjszaka járja be a házat, és babszemeket dob a háta mögé, ezeket kínálva fel a démonoknak saját maga és családja helyett.⁸⁴ Aligha véletlen, hogy a római naptár két, halottakhoz, halotti démonokhoz kötődő ünnepe időben egybeesett két bűnbakkiűző-megtisztító szertartással.⁸⁵

Februarius kiűzésének helye a tél végi ünnepek között: Lupercalia és Luperkalion

A két szertartást időpontja részben a régi római újévhez köti, illetve a kimondottan baljós karakterű májushoz. Meglepő lehet, hogy februárban, melynek nevét a római hagyomány egyöntetűen bizonyos megtisztító szertartások *februa* nevéből vezeti le, nem került sor bűnbakkiűző rítusokra. A február nagy ünnepei egyrészt a *Parentalia*, az a február 13-ával kezdődő időszak, mely alatt a családok magánjellegű rítusokkal emlékeztek meg halottaikról, illetve a hó közepén a rejtélyes *Lupercalia*, melyen a *lupercus* papi tisztséget betöltő fiatal *patricius lupercus*-papok egy, a Palatinus lejtőjén található barlangban kutyát és bakkecskét áldoztak, tejbe és az állatok vérébe mártott gypjúcsmóval megkenték a homlokukat, ekkor nevetniük kellett, majd a résztvevők kecskebőr ágyékkötőkben körbefutották a Palatinust, és az útjukba akadó asszonyokat

⁸¹ Festus 452.

⁸² Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 86; Dionysios Halikarnasseus, *Ant. Rom.* I. 38; Ovidius, *Fasti* V. 621; Varro, *De lingua Latina* VII. 44.

⁸³ GRAF 2000, 101.

⁸⁴ A Lemuria és az Argei kapcsolatához: GRAF 2000, 102–103.

⁸⁵ TÓTH 2007b; és ettől függetlenül ZIOLKOWSKI 1998–1999.

megcsapkodták a kecskebőr szíjakkal, amit igen hasznosnak véltek a női termékenységre. Mindezt értelmezték már iniciatorikus rítusnak, a farkasokat távol tartó apotropaikus szertartásnak, termékenységvarázslásnak és sok másnak is, de kimondottan bűnbakkiűző jellege nincsen.

Malalas szerint Februarius kiűzése ugyanarra a napra esett, mint a Lupercalia,⁸⁶ de nincs vele semmilyen közös eleme, legalábbis a Lupercalia klasszikus formájával. Malalas azt mondja, hogy a szokást széles körben ünnepelték a „rómaiak városaiban”, de vajon az ő, illetve forrásának, Brunichiusnak a szóhasználatában ez mit jelent? A Februarius-történet csak görög nyelvű bizánci forrásokban maradt fent, azonban úgy tűnik, hogy maga a szokás latin nyelvű volt, Malalas szerint az „exite Februari” kiáltozás kísérte Februariust, aki a leírás alapján talán egyszerűen egy szalmabáb volt, de az is lehet, hogy egy ember, aki eljátszotta a szerepet. Azonban a Februarius-történetet latin nyelvű források nem őrizték meg.

Mindazonáltal különös volna, ha a Februarius-ünnepnek semmiféle latin terület-hez kötődő nyomát nem találnánk, és kétségessé tenné a bizánci auktorok információit. Szerencsére nem ez a helyzet. Az V. századi Polemius Silvius-naptár, a két késő antik kalendárium közül a későbbi, tartalmaz egy bejegyzést, mely számunkra nagy fontossággal bír. Február 13. kapcsán a következő olvashatjuk: „parentatio tumulorum incipit quo die Roma liberata est de obsidione Gallorum”.⁸⁷ A *parentatio* ugyanaz a szó, melyről a *Parentalia* napjai is a nevüket kapták: a síroknál tartott rituális megemlékezés megnevezése, a síroknál bemutatott halotti áldozat.⁸⁸ A kései naptár szerint a Parentalia első napja egyszersmind az a nap, melyen Róma megszabadult a gall ostrom alól. A dátum, a felidézett történelmi esemény megfelel a Malalas által leírtaknak, valószínű, hogy a naptár itt Februarius kiűzésének ünnepére utal. Malalas február 15-re, a Lupercalia napjára datálta, a valószínűleg hitelesebb Polemius Silvius szerint 13-ra esett.

Ennél korábbi adatunk nincs, amely egy februári napot összekapcsolna a gall támadással, azonban van egy halvány adatunk arra, hogy február 13. már sokkal a Polemius Silvius-naptár előtt is baljóslatú nap lehetett. A gall támadás hagyományos emléknapja július 18. volt, az alliai csata napja. Ez a nap azonban kétszeresen is *dies ater*, *fekete nap* volt a rómaiak számára, mert ugyanezen a napon egy másik katasztrofális csata-vesztésre is sor került, Cremeránál, az etruszok ellen, Kr. e. 479-ben. Ez utóbbiban a legenda szerint odaveszett a Fabiusok teljes nemzetsége, csupán azért nem halt ki a gens, mert volt egy kisfiú, aki még túlságosan fiatal volt ahhoz, hogy harcba szálljon, így ő lett az összes későbbi Fabius őse. A cremerai csata dátuma szintén július 18., azonban egy szerző egy másik hagyományt is megőrzött. A *Fabiusok emléknapját* Ovidius egyedülként február 13-nál helyezi el a *Fastibus*. A szokatlan adatot a kommentá-

⁸⁶ Geórgios Monachos február 20-ra teszi, ez valószínűleg tévedés, hiszen Geórgios Monachos szövege egyébként Malalastól függ.

⁸⁷ PL 13, 678. „Idus: Parentatio tumulorum incipit quo die Roma liberata est de obsidione Gallorum.”

⁸⁸ A Parentalia bemutatása: DOLANSKY 2011b.

rok általában Ovidius pártfogójával hozzák kapcsolatba, *Paullus Fabius Maximusszal*,⁸⁹ illetve azzal, hogy Ovidius harmadik felesége is egy Fabia volt, s így lehetséges, hogy a február 13-i dátum a Fabiusok családi hagyományának része volt. A dátum egy lehetséges magyarázata, hogy a gens Fabia számára logikus lehetett saját halott őseikről a Parentalia, a római halottak napja első napján megemlékezni, és talán a Lupercalia ünnepéhez való közelség sem véletlen, a lupercusok papi testületének tagjait eredetileg a Fabius és a Quinctilius nemzetség tagjai adták. Mivel a júliusi dies ateren együtt emlékeztek meg a két katasztrofális vereségről, könnyen hihette bárki, hogy a februári napon is kettős a megemlékezés.

Ha Februarius története párhuzamokat mutatott Mamurius Veturius kiűzésével, ez fokozottan igaz, ha az *Argei szertartásaival* hasonlítjuk össze. A római naptárnak két ünnepe volt, mely egyértelműen a halottakhoz kapcsolódott: a *Parentalia* idején a jóindulatú ősről emlékeztek meg, a *Lemurián* a rosszindulatú alvilági démonok, a lemurok megjelenésétől tartottak. Ennek megfelelően mind a február, mind a május baljóslatú, veszélyes hónapnak számított. Az Argei szertartása a Lemuriához kapcsolódott, Februarius kiűzése a Parentaliához. Mindkét szokást ősi emberáldozatok maradványaként értelmezték – Februarius szenátort is felajánlották az alvilágiaknak, s bár Malalas nem ír egyértelműen a megöléséről, de valószínű, hogy ezt bele kell értenünk a történetbe. Az Argei egyik eredetmondája is a gall támadáshoz kapcsolódik.

Nehéz elképzelni, hogy egy szokás, mely ennyire jól illeszkedik a római naptár hagyományaiba, csak a keresztény korban jöjjön létre, azonban források hiányában csak találgathatunk születése idejéről és körülményeiről. Róma városában február közepének nagy ünnepe a Lupercalia volt, emellett nem sok hely maradt volna egy „Februáliának”, azonban nem tudjuk, hogy Róma városán kívül hogyan ünnepelték a Lupercaliát. A római Lupercaliával összevetve a Februarius körüli rítus kevésbé „pogány”: nincs állatáldozat, nincsenek érintve istenek, megünnepléséhez nem szükséges, hogy fiatal férfiak szinte meztelenül szaladgáljanak a városban; eredetét erkölcsösen és jó modorúan a római történelemből veszi. Mindez a IV. századtól kezdve előnyt jelenthetett a Lupercaliával szemben, és akár egy korábban periférikus, vidékies szokásnak is lehetőséget nyújthatott a gyors elterjedésre. Kérdéses, hogy láthatjuk-e egy ilyen irányú folyamat jeleit.

Valójában arra sem tudunk kielégítő választ adni, hogy mi lett a rivális ünnep, a Lupercalia sorsa. Persze közismert tény, hogy Gelasius pápa (492–496) betiltotta – az ókortudományban Theodosius totális tilalma mellett ez a legközismertebb pogányság elleni intézkedés. Azonban a legkevésbé sem egyértelmű, hogy mi is történt pon-

⁸⁹ BÖMER 1957, 114–115, nála található a kérdés bővebb irodalma is. Livius 6. 1. 11; Plutarchos, *Camillus* 19. 1; Tacitus, *Historiae* II. 91. 1. egyaránt tanúsítják, hogy általánosan a július 18-i dies atert tartották a cremerai vereség évfordulójának is. A kérdést, hogy miért helyezi át Ovidius februárra a cremerai csatavesztést, tárgyalja HARRIES (1991) is, aki hangsúlyozza, hogy az Ovidius fő forrását képező Livius, bár előnyben részesíti a júliusi datálást, egyes részein egy olyan forrásra támaszkodik, ahol az események télen történnek, tehát egy februári hagyománynak Livius korában is léteznie kellett. A Lupercalia mint ünnep ezer szállal kötődött a Fabius genshez. Vö. még HOLLEMAN 1976, 211–212.

tosan. Itt nem valamiféle uralkodói rendeletről beszélünk, mely jogi úton tilt be egy szokást. Amit tudunk, azt a pápa leveléből tudjuk. A szöveg az *Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant* címet viseli: Andromachos szenátor és más rómaiak ellen, akik úgy döntöttek, hogy a Lupercaliát a régi szokás szerint kell megünnepelni.⁹⁰

Nem kánonjogi dokumentumról van szó, hanem egy dühös és felháborodott nyílt levélről, így nincs jogunk neheztelni a pápára, amiért alapvető kérdéseket sem tisztáz. A szövegből egyik pillanatban úgy tűnik, hogy a római Lupercaliát megszakítás nélkül ünnepelték a pogány idők óta, a másik mondat alapján úgy látszik, hogy nem sokkal a levelet kiprovokáló botrány előtt elevenítették fel újra a pápa által a Lupercalia patronusainak (patroni Lupercaliae) nevezett előkelő csoportok. A levél néven nevezett címzettje, Andromachus szenátor éppúgy keresztény, mint a vélelmezhető „patronus”-ok, s egyébként jó viszonyban volt a pápával. A pápa haragját nem maga az ünnepség váltotta ki, hanem valami, ami az ünnepen történt: a résztvevők, vélhetően professzionális komédiások, gúny tárgyává tettek egy házasságtöréssel vádolt papot, s magát a pápát, aki az ügyben késedelmesen intézkedett. Mindez az ünnep része volt, s mint ilyen, új elem; a köztársaságkori és kora császárkori Lupercalia esetében nem hallunk hasonlókról.

A pápa érvelésének nagy része a Lupercalia vélelmezett pozitív hatásai ellen irányul: esztelenség és pogányság azt hinni, hogy a közösség egészsége, jóléte a Lupercalia megtartásától függne. A kutatásban számos kérdésben nincs konszenzus abban, hogy valójában mi is történt Gelasius alatt Rómában, a pápa érvelése alapján nehéz rekonstruálni, hogy a Lupercaliát támogató szenátori kör valójában milyen véleményen lehetett az ünnepel kapcsolatban.⁹¹ Gelasius egyértelművé teszi, hogy a birodalom nagy területein, úgymint Gallia, Africa és az egész Kelet, nincs, és soha nem is volt Lupercalia.⁹² A pápa mintegy a régiségtudós szakértelmével lép fel, kijelenti, hogy a Lupercaliát a régi időkben sem a járványok ellen, a jó egészség megőrzéséért tartották, vagy valamilyen általános apotropaikus szándékkal, célja kifejezetten a nők termékenységeinek elősegítése volt. Egy bizonyos Februarius istent említ az ünnep isteneként. Eltekintve a kérdéstől, hogy Andromachus és az ünnep többi keresztény patrónusa számára vajon mit is jelenthetett egy ilyen isten, fennmarad a probléma, hogy *Februarius* isten-név csak itt fordul elő. A Lupercalia hagyományos istene, ha volt egyáltalán ilyen, *Faunus* volt.⁹³ Graf feltételezi, hogy szövegromlásról van szó, és Februarius két említése helyén Gelasius szövegében *Februus* isten állt, a kódexmásolók hibájából került a helyére *Februarius*.⁹⁴ Ez a Februus is valószínűleg régiségtudományi lelemény, nem hagyományos római isten. Neve Macrobiusnál bukkan fel először mint a lustrációs rítusok istene, és megtalálható néhány további késő ókori és középkori szerzőnél –

⁹⁰ Kiadás PL 59, 110–116.

⁹¹ DEMACPOULOS 2015.

⁹² PL 59, 115.

⁹³ Ovidius, *Fasti* alapján (II. 267, 303, 423).

⁹⁴ GRAF 2015, 169–170.

Lydos alvilági istennek nevezi.⁹⁵ Mivel Gelasius szemlátomást valóban utánanézett a korabeli szakirodalomban, hogy mi is volt a Lupercalia, melyet szeretett volna végérvényesen eltörölni, lehetséges, hogy eredetileg Februust írt. Másrészt viszont, mivel egy megszemélyesített Februarius nevű alak is felbukkan a késő ókorban, elképzelhető, hogy Gelasius pápa ennek a hatására feltételezte egy Februarius nevű pogány istenség létét, és eredetileg is ezt a névformát használta. A szöveg legérdekesebb része alighanem az az érv, hogy ha a Lupercalia tényleg ilyen fontos és helyénvaló szertartás, akkor propagálói miért nem követik az ősi szokást, és miért nem futnak ők maguk, ruhátlanul, ahogy az ősök tették. Az V. századi római nemesség számára ez már túlságosan kínos lett volna, és Gelasius alapján úgy tűnik, megszervezték az ünnepet, de a tulajdonképpeni rítus végrehajtását kiszervezték, alacsony származású és megvetett emberek számára – alighanem hivatásos színészekre kell gondolnunk.⁹⁶

Bár a pápa levele állítja, hogy a Lupercalia tipikusan Róma városi, vagy legalábbis itáliai ünnep. Így Gelasius tilalma (ha átvitték a gyakorlatba) egyszersmind az ünnep végét kellett volna hogy jelentse. Ehhez képest a legmeglepőbb helyen és időben még egyszer találkozhatunk Lupercaliával: a X. századi Konstantinápolyban. Ez a Lupercalia, vagyis már görögösen Luperkalion eseményeiben nem hasonlít sem a római Lupercaliára, sem Februarius kiűzésének rítusára, ám célja, a tavasz köszöntése, rokonítja az utóbbival.

Bíborbanszületett Konstantin *De caerimoniis*ában ismertet egy *Luperkalion* nevű ünnepet.⁹⁷ Itt szó sincs futásról, az ünnepség gerincét a lóversenyjátékok alkották. Nehéz megítélni, hogy mi is volt a jelentése, a leírt énekszövegekből és akklamációkból mégis következtethetünk rá. A nép által elhangzó akklamációkban a császár és a birodalom üdvéért való fohászok között a következő is elhangzik: „Őrizd meg, urunk, az évek megújulását!”⁹⁸ Illetve egy következő szövegű dal: „Íme, az édes tavasz újra felkel, örömet, egészséget, életet és friss szellőket [hoz].”⁹⁹ A klasszikus antikvitásból örökölt Luperkalion név egy télbúcsúztató-tavaszköszöntő ünnep nevévé vált. Azonban itt sem találkozhatunk Februarius alakjával, sem a hónap megszemélyesítésével.

A Kalendae középkori utóélete kapcsán többször hivatkoztam a *Polypticus* című szövegre, melyet Paul Fabre publikált egy Cambrai-ban őrzött kódex alapján.¹⁰⁰ A szöveg népies karakterű római ünnepek leírásait tartalmazza, valamint az azokon elhangzó himnuszokat. Az utolsó egy nagybőjthöz kapcsolódó szokás, melyen a fiúk egy görög nyelvű dalt énekelve járják végig a házakat. Ennek harmadik versszaka a következőképp hangzik:

⁹⁵ Macrobius I. 13. 3. [Februus] lustrationum potens, Isidorus, *Orig.* 5. 33. 4; Beda, *De temporum liber* 12; Lydos, *De mensibus* IV. 25. „Φεβρουῖος ὁ καταχθόνιος.”

⁹⁶ McLYNN 2008, 170.

⁹⁷ Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I. 73.

⁹⁸ Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I. 73. „Κύριε, σῶσον τὴν ἀνακαίησιν τῶν ἐτησίων.”

⁹⁹ „Ἰδε τὸ ἔαρ τὸ γλυκὺ πάλιν ἐπανατέλλει, χαρὰν ὑγίειαν καὶ ζωὴν καὶ τὴν εὐήμερίαν [...]”

¹⁰⁰ FABRE 1889.

Φύγε, φύγε, Φεβροάρι,
 ó Μάρτις σε διώκει·
 Ὑπερβα, ὕπερβα,
 Φεβροάρι.
 χαῖρει μετὰ πάντων
 ó Μάρτις.

Menekülj, menekülj, Február,
 a Március üldöz téged
 Lépj át, lépj át
 Február
 Örvendezik mindenkivel együtt
 a Március.⁶

Nehéz mást gondolni, mint hogy ezt a dalt vagy valami ehhez nagyon hasonlót énekeltek Februarius kiűzésekor minden évben, noha a versben a rituálé eredeti jelentésében áll előttünk, nem egy áruló szenátort, hanem magát a februárt úzik el a városból, méghozzá a március által. Különösnek tűnhet a szöveg görög nyelve, ám a római egyház az ezredfordulón még használt görög himnuszszövegeket, ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a görög anyanyelvű auktorok viszont hangsúlyozottan latin szövegről beszéltek.¹⁰²

Februarius kiűzése mint ünnep nem követhető úgy végig az évszázadokon át, mint kötetünk többi ünnepe. Ennek oka nagyon egyszerű: a szokás eredetlegendája csak egy nagyon szűk időszávon belül volt értelmezhető. Amennyiben a rítus mögül kivesszük Februarius szenátor történetét, ami marad, nem több mint egy megszemélyesített téli hónap kiűzése a tavasz közeledtével. Ha egy ilyen szokással találkozunk valahol, nem áll módunkban eldönteni, hogy az a Malalas által ismertett szokás továbbélése, vagy egy olyan helyi invenció, amely bárhol és bármikor létrejöhetett a történelem folyamán. Ilyen például az a bő száz éve leírt szokás a peloponnésosi Tripolitzából, amikor február utolsó napján a fiúk kolompokat rázva szaladgáltak városszerte, különösen a santa emberek körül, és a kérdésre, hogy mit csinálnak, azt válaszolják, hogy a santa februárt üldözik.¹⁰³ A február sántasága a többi hónaphoz viszonyított rövidségéből fakad, amely a Februarius-történetnek is központi eleme.

A lehetséges továbbélés másik iránya esetében a források nem egyértelműek. A középkori nyugati források helyenként emlegetnek február közepi-végi ünnepeket, s végül egy *Spurcalia* nevű ünnepet, mely a szakirodalomban már egy régi, germán eredetű ünnep továbbéléseként jelentkezik. Bár a *Spurcalia* léte bizonyos elfogadottságot nyert a szakirodalomban, egyes újpogányok pedig ünneplik is, Nathan Ristuccia bizonyította, hogy a *Spurcalia* tudományos fikció, mely mindössze három forrásra megy vissza, melyek leginkább Beda egy szövegének félreértéséből származnak.¹⁰⁴

¹⁰¹ FABRE 1889, 30.

¹⁰² A szokást többen – például SCHNEIDER 1920/1921, 391. – március 1-hez kötik, mivel egy *Kalendae Martiae* nevű ünnep középkori léte egyértelműen adatolt. Azonban a szöveg időmeghatározása egyszerűen nagybőjt közepe, tehát mozgó ünnepről van szó. Tagadhatatlan, hogy egy télűző, tavaszköszöntő szokást logikusabb lenne február legvégére vagy március elejére helyezni, nem pedig február közepére, ahogy forrásaink teszik Februarius kiűzésével, azonban egy rítus esetében a logika nem alapvető kíváncsalom.

¹⁰³ DAWKINS 1906, 206. „Βγάλλομεν τὸ φλέβαρο, κουτσοφλέβαρο, διώκνομεν τὸ κουτσοφλέβαρο.”

¹⁰⁴ RISTUCCIA 2013.

9. Kalendae Martiae

Matronalia, a nők ünnepe

A trullói zsinat 62. kánonja tilalom alá helyez egy ünnepet, amelynek nem adja meg a nevét, csupán annyit, hogy március első napján kerül rá sor. Ióannés Lydos azt írja, hogy a régi rómaiak között az év első napján, ami akkor március 1-jére esett, a *matróná*-nak nevezett nemesasszonyok hasonlóképpen vendégelték meg szolgálikat, mint ahogy a férfiak a Saturnalián tették. Lydos sajátos magyarázata szerint a nők ezt Arés isten kedvéért teszik így, mintegy megtisztelve a férfinemet, míg a férfiak egyfajta bajelhárító mágia részeként, nehogy isteni büntetésként ők maguk is rabszolgasorsra jussanak.¹

A kötetben bemutatott ünnepek között ez a március 1-jei rendelkezik a legelegánsabb pedigrével, mivel római nevén – *Matronalia* – valóban az ősi naptár egyik fontos ünnepe volt. Bár görög nyelven írott késő antik forrásaink saját hazájukból ennek a római ünnepnek a változatairól számolnak be, azonban bizonyosan tudhatjuk, hogy a görögök kiegészítették valamivel, ami kezdetektől az övék volt: a tavaszt váró, a fecskék visszatérését köszöntő népszokásokkal, amelyek eredete görög földön az ősidők homályába vész. Valójában tehát nem egy, hanem legalább két ünnepről van szó: Rómában a „nők Saturnaliájának” is nevezett ünnep a görögöknél egy tavaszváró ünnep. Az utóbbi tisztán megőrzi karakterét a jelenkorig; a római ünnep női karaktere viszont szinte teljesen eltűnik, a középkorban nyugaton még létező március 1-jei ünnepnek semmilyen speciális jellemzőjéről sem tudunk, azon túl, hogy énekes-táncos mulatság volt. Az átalakulás fázisait azonban nem tudjuk datálni, mert éppen a késő ókorból nagyon szórványosak a forrásaink.

A *Matronalia* vagy *Matronales Feriae* ünnepének dátuma március 1. volt, Kalendae Martiae. Ez a dátummegjelölés használható volt az ünnep nevéként is.² Rómában a *Matronalia*, ahogy a neve is mutatja, a nők, pontosabban a tisztességes, férjezett nők, a *matronák* ünnepe volt. Az ünnep *Iuno Lucinának* volt szentelve, akinek az Esquilinus dombon állt a temploma. A *Lucina* melléknév valószínűleg a *lux* ('fény') szóból ered, és nem a *lucus*ból ('liget'), ahogy a rómaiak gyakran állították. A szülést segítő isten-

¹ Lydos, *De mensibus* IV. 79.

² GAGÉ (1963) monográfiája az ünnep kultikus vetületeivel foglalkozik, mely az esquilinusi Iuno Lucina-szentélyhez kötődik. Az ünnep szociális aspektusaihoz: DOLANSKY 2011c; az ünnep eseményeinek rövid összefoglalása: SCULLARD 1981, 87. Lucina és a szülést segítő istennők császárkori néphitben játszott szerepéhez: BÍRÓ 1994; a március 1. mint római újév kérdéséhez: RADKE 1993, 129–130.

nők mellékeve volt: *Iunóé*, aki a görög *Hérához* hasonlóan beleavatkozhatott a szülések menetébe, vagy *Dianáé*, aki a görög *Artemishez* hasonlóan segíthetett vagy akár árthatott is a szüléseknél. A görögök egyfunkciós szülést segítő istennője *Eileithyia*, latin nyelvű megfelelőjeként önálló istennévként is használták a *Lucina* nevet.³ Ezen istennők szerepe a mítoszban és a rítusban is ambivalens. A görögök a gyermekágyban meghalt nők gyilkosának Artemist tartották. Héra a mítoszokban siettetetheti vagy késleltetheti lányát, Eileithyiát feladata elvégzésében, hogy ezáltal Zeus halandó gyermekeinek nehézséget okozzon.⁴ Ezek görög mítoszok, azonban a rómaiak előtt is ismertek voltak.

Az *esquilinusi szentély* alapítási legendája nem független a római történelem egy sorsfordító eseményétől: a *szabin nők elrablásától*.⁵ Amikor a nőrabló rómaiak és a sértett szabinok közötti döntő csatára sor kerül, a szabin nők már anyák, akik nem kívánva sem apáik, sem férjeik halálát, gyermekeikkel futnak a csatasorok közé, békekötésre bírva a férfiakat. Ennek az eseménynek az emlékére épült az esquilinusi templom. Az ünnepen idelátogató nők leengedett hajjal, öv nélkül imádkoztak Iunóhoz – a vajúdo nőkön és a körülöttük tartózkodó személyeken sem lehetett semmiféle csomó, nehogy mágikusan megkösse a szülést.⁶ A férfiek ilyenkor feleségük jólétéért imádkoztak,⁷ illetve megajándékozták őket.

A *Matronalia* tehát nevének megfelelően valóban a nők napja, azonban a női termékenység az állam létének zálogaként reprezentálva. Erre utal az eredetmítosz, mely teljessé teszi Róma alapítási mítoszáat, kiemelt időpontja, hiszen egykor az év első napja volt, és az, hogy részben Marsnak van szentelve. A Matronaliához kötődő ajándékozás időben bizonyosan korábbi, mint a Kalendae Ianuariae ajándékai, és legalább egyidős a saturnaliai ajándékozással, de a szociális jelentősége teljesen eltérő. Elsődlegesen a férfiak ajándékozták meg a feleségüket, a jogi források szerint akár igen drága ajándékokkal is,⁸ illetve általában a férfiak a nőket, de a források tanúsítják, hogy a nők is ajándékoztak nőknek, például Plautus egy komédiájában egy nő már hajnal előtt felkelti a férjét, hogy adjon pénzt a feleség anyjának ajándékára.⁹ A források gyakran említik az ünnepet a Saturnalia párjaként, utóbbin a férfiak kapnak ajándékot, előbbin a nők.¹⁰ Martialis egy epigrammájában felhánytorgatja, hogy egy hölgyismerőse semmit

³ GAGÉ 1963 passim.

⁴ Így például Iuno késlelteti Héraklész megszületését, hogy ezzel megfossza Tiryns trónjától. A szülés, a gyermekágyi halál és a beavatás gondolkörének kapcsolódási pontjaihoz lásd K. DOWDEN 1989.

⁵ Ovidius, *Fasti* III. 167–258.

⁶ BETTINI 2013, 69–82.

⁷ Pseudo-Acron III 8. 1. 255. „Kalendis Martiis Matronalia dicebantur, eo quod mariti pro conservatione coniugii supplicabant, et erat dies proprie festus matronis.”

⁸ *Digesta* XXIV. 1. 31. 8. „Si vir uxoris munus immodicum calendis martiis aut natali die dedisset, donatio est: sed si impensas, quas faceret mulier, quo honestius se tueretur, contra est.” Vö. *Basiliika* 30. 1. 19.

⁹ Plautus, *Miles gloriosus* 691. „da mi vir, kalendis meam qui matrem munerem”.

¹⁰ Így például Suetonius, *Vespasianus* 19. 1. „[...] dabat sicut Saturnalibus viris apophoreta, ita per Kal. Mart. feminis.”

nem adott neki a Saturnaliára, s megfenyegeti, hogy a hölgy ugyanerre számíthat tőle március Kalendaején.¹¹ Horatius panaszkodik, hogy mit is csináljon agglegényként az ünnepen.¹² Az előbb idézett Suetonius, Horatius és Martialis is egyszerűen Kalendae Martiaenak nevezi az ünnepet, március 1-jének. Hasonlóan hivatkozik rá Tibullus és mások is.¹³ Mivel a hivatkozott szövegek többsége vers, ezért ezt a megnevezést tekintethetjük akár a versmérték igényeihez alkalmazkodó variációnak is, de azért az mégis gyanús, hogy a Matronalia szóval a naptárakon kívül nemigen találkozunk, a jellegtelen Kalendae Martiae megnevezés már a császárkor kezdetén, sőt talán már előbb is, az ünnep egy alternatív neve lehetett.¹⁴ Tertullianus Matronales néven sorolja fel azon ünnepek között, melyeken keresztényeknek nem kellene részt venniük.¹⁵

Relatív későbbi szerzőknél találkozunk a Matronalia és a Saturnalia egy további párhuzamával, miszerint a nők a márciusi ünnepen felszolgáltak rabszolgáiknak, megvendégelték őket. Erről elsőként a III. század első felére datálható Solinus tanúskodik,¹⁶ majd az V. századból Macrobius,¹⁷ utóbbi szöveg egyértelműen az előbbire támaszkodik, és a szokás megkettőződését azzal magyarázzák, hogy az egyik ünnepen, az év elején munkára serkentették a szolgálkat, a másikon, az év végén mintegy megköszönték elvégzett munkájukat. A VI. századi Ióánnés Lydos magyarázata eltérő: a férfiak esetében apotropaikus mágiáról lenne szó, nehogy a rabszolgatartás bűnéért egyszer ők is hasonló sorsra jussanak, a nők viszont Mars ünnepén az erősebb férfinemet részesítik tiszteletben – ez azt implikálná, hogy a megvendégelés kimondottan csak a férfi rabszolgákra vonatkozik, a másik két szerző szavaiban semmi nem utal erre.

A trullói zsinat 62. kánonja ezt az ünnepet is tiltja, s így a fontos ünnepek egy kiemelt listáján helyezi el. Ehhez képest a késő ókorból aránylag kevés forrás beszél csak róla,

¹¹ Martialis V. 84. „Saturnalia transiere tota / Nec munuscula parvas nec minora / Misisti mihi, Galla, quam solebas. / Sane sic abeat meus December: / Scis certe, puto, vestra iam venire Saturnalia, Martias Kalendas; / Tunc reddam tibi, Galla, quod dedisti.”

¹² Horatius, *Odae* III. 8. 1. „Martis caelebs quid agam kalendis.”

¹³ Tibullus III. 1, 1–4. Martis Romani festae venere Kalendae: a római Mars kalendaei ünnepe jön. Itt és Tibullus egy másik költeményében (IV. 2.) maga a vers az ünnepi ajándék egy-egy hölgynek. Macrobius VI. 4. 13. „Pomponius in Atellana quae Kalendae Martiae inscribitur ait.”

¹⁴ DOLANSKY 2011c, 192: a Matronalia nevet csak Plutarchos használja (*Romulus* 21. 1), illetve a scholionok.

¹⁵ Tertullianus, *De idolatria* 14. (PG 1, 661–706). „Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant et strenae, consonant lusus, conuiuia constrepunt.”

¹⁶ Solinus I. 35. „Romani initio annum decem mensibus computaverunt a Martio auspicantes, adeo ut eius die prima de aris Vestalibus ignes accenderent, mutarent veteribus virides laureas, senatus et populus comitia agerent, matronae servis suis cenas ponerent, sicuti Saturnalibus domini: illae, ut honore promptius obsequium provocarent, hi quasi gratiam repensarent perfecti laboris. Macrobius I. 12. 7.: hoc mense [...] et servis cenas adponebant matronae, ut domini Saturnalibus: illae ut principio anni ad promptum obsequium honore servos invitarent, hi quasi gratiam perfecti operis exsolverent.” A két szöveghely részletesebb elemzése: DOLANSKY 2011c, 201–204.

¹⁷ Macrobius I. 12. 7. „hoc mense [...] et servis cenas adponebant matronae, ut domini Saturnalibus: illae ut principio anni ad promptum obsequium honore servos invitarent, hi quasi gratiam perfecti operis exsolverent.”

arányaiban sokkal kevesebb, mint bármely, könyvünkben bemutatott ünnepről, és a szakirodalom is szinte teljesen mellőzi.¹⁸ A késő ókori szerzők közül már említettem Macrobiust és Ióánnés Lydost, azonban kettejük megfogalmazása múlt idejű, nem jelzik, hogy még mindig élő szokásról beszélnek. A két naptári forrás, a Philocalus- és a Polemius Silvius-féle naptár is a március 1-jét egyszerűen Kal. Mart. alakban jelöli, illetve Philocalus N[atalis] Martisként, Mars születésnapjaként.¹⁹

A fecskék köszöntése

Bár tősgyökeres római ünnepről van szó, ekkortól a görög és a latin nyelvterületen elválik egymástól az ünnep fejlődése, és nyugaton nem sok minden történik, ami témánkhoz érdekes volna. Nem azért, mintha március 1-je megünneplése, illetve a név maga eltűnne, hanem mert a leírások vagy sematikusak, vagy túlságosan is heterogének, és alkalmatlanok rá, hogy a továbbélés jeleit kutassuk. A X. században Vercelli Atto, aki a januári Kalendaeről is tapasztalatból beszél, azt mondja, hogy március első napján is hasonló ramazurira került sor, de a használt ige, a „debacchare” csak annyit jelez, hogy a mulatság hangosabb és szabadosabb volt annál, amit a püspök megengedhetőnek vélt.²⁰ A késő ókorból és a kora középkorból alig ismerünk további forrásokat, számuk a szakirodalomban fellelhető adatokét sem éri el, mivel helyenként a télűző szokásokra hivatkozásokat automatikusan a Kalendae Martiaéhoz kapcsolták, ami korántsem egyértelmű.²¹ Így hiába léteznek a mediterrán Európában március 1-jei szokások, melyek gyakran még nevükben is a római ünnepet idézik, nem tudjuk, hogy minek a folytatásai.²²

A görög változat története sokkal tisztábban követhető, mivel tartalmaz néhány nagyon egyedi motívumot. Aranyzijdú Szent Jánosnál olvasható a következő passzus, melynek első felét a januári Kalendae kapcsán már idéztem. Az egyházatyja felpanaszolja, hogy a hívek nem adakoznak eléggé karitatív célokra, azonban:

¹⁸ HARMENING 1979, 146–147. és GRAF 2015, 215. egészen röviden foglalkozik vele, SCHNEIDER 1920/1921 mindkét Kalendae-ünnepet tárgyalja, a legtöbb adatot KUKULÉS (1948, II. 19–22) közli, azonban számos hibával és téves értelmezéssel. A néprajz felől többet vizsgálták a kérdést, a legtöbb adatot SPYRIDAKIS (1967/1968) közli, rövidebben HERZFELD (1977, 29) is kitér az antik előzményekre.

¹⁹ DIVJAK–WISCHMEYER 2014, 207, 246.

²⁰ Atto, *sermo III.* PL 134, 836. „similiter etiam Kalendis Martiis huiusmodi homines multis solent debacchare”. A bacchanáliával rokon főnevek és igék akár a karnevál, akár a Matronalia esetében egyszerűen pejoratív kifejezések (vö. HARRIS 2006).

²¹ Így például SCHNEIDER (1920/1921, 383) idevette a *Humelia de sacrilegia* 17.-et: „vel qui in mense Februario hibernum credit expellere, vel qui in ipso mense spurcos ostendit, et qui brumas colet, aliquid auguriatur, quod in ipso anno futurum sit”. (Vagy aki azt hiszi, hogy február hónapban elűzi a telet, vagy aki *spurcos*okat mutat ugyanabban a hónapban, és aki a *brumák*at tiszteli, valamilyen jóslatot végez, hogy milyen lesz az jövője abban az évben), és szintén a Kalendae Martiae forrása-ként vette a *Polypticus*nak az előző fejezetben tárgyalt részeit.

²² SCHNEIDER 1920/1921, 381.

Most viszont azok, akik télvíz idején fuvolákkal és sípokkal ébresztenek föl titeket, összeviszsa és értelmetlenül háborgatnak benneteket, azok sok ajándékot nyerve távoznak el tőletek; és akik fecskéket visznek körbe, bekormozva magukat, és gyalázva mindenkit, azok bért kapnak ezért a torzszüleményért.²³

A mondat első fele a januári újjévre vonatkozik, a második részhez nem ad meg dátumot, azonban nem lehet kétségünk, hogy március 1-jére gondol, ugyanis a faragott fecskével való tavaszváró felvonulás az a szokás, melynek léte alig változó formában mutatható ki a görög történelem kezdeteitől egészen a XX. századig.²⁴ A szokást gyakran *chelidonismának* nevezik a *chelidón*, fecske jelentésű szóból, ez azonban kutatói névadás.²⁵ A legfontosabb antik forrás a II. század végén, a III. elején alkotó Athénaios, akinek *Deipnosophistai* (Lakomázó bölcsek) című könyve egyike a császárkor azon nagy műveinek, melyet rengetegen idéznek, ám talán senki nem olvasott még végig, mivel tartalma pontosan az, amit a cím ígér: a szereplők lakomaasztal mellett csevegnek, tömegével idéznek azóta elveszett műveket, érdekes történeti és kultúrtörténeti adatokat, így talán a szerző szándéka ellenére, talán nem, de kultúrtörténeti lexikonként használható. Athénaios itt írja le a *chelidonizein* igével megnevezett szokást.²⁶

(360b) Κορωνισταὶ δὲ ἐκαλοῦντο οἱ τῇ κορώνῃ ἀγείροντες, ὥς φησι Πάμφιλος ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τοῖς περὶ ὀνομάτων· καὶ τὰ ἀδόμενα δὲ ὑπ' αὐτῶν κορωνίσματα καλεῖται, ὥς ἱστορεῖ Ἀγνοκλῆς ὁ Ῥόδιος ἐν Κορωνισταῖς.

60. Καὶ χελιδονίζειν δὲ καλεῖται παρὰ Ῥοδίοις ἀγερμός τις ἄλλος, περὶ οὗ φησι Θεόγνις ἐν β' περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ θυσίων γράφων οὕτως·

Varjúsoknak (*korónistés*) hívják azokat, akik varjúval kéregetnek, ahogy az alexandriai Pamphilos mondja a *Nevekről* írott művében. Az általuk énekelt dalokat *korónismának* nevezik, ahogy a rhodosi Agnoklés tanúsítja *Varjúsok* című írásában.

60. A rhodosiak között fecskézésnek (*chelidonizein*) is neveznek egy másik fajta kéregetést. Erről Theognis beszél a *Rhodosi áldozatokról* című művének második könyvében, a következőket írva:

²³ Ióánnész Chrysostomos *in Matthaëum homil.* XXXV/XXXVI PG 57, 409. „Νῦν δὲ οἱ μὲν ἐξυπνίζοντες μετὰ αὐλῶν καὶ συρίγγων ἐν χειμῶνος ὥρᾳ, καὶ εἰκὴ καὶ μάτην ἐνοχλοῦντες, ξένια πολλὰ λαμβάνοντες παρὰ σοῦ ἀναχωροῦσι· καὶ οἱ χελιδόνας περιφέροντες, καὶ ἡσβολωμένοι, καὶ πάντας κακηγοροῦντες, μισθὸν τῆς τερατωδίας ταύτης λαμβάνουσιν.”

²⁴ SPYRIDAKIS 1967/1968; HERZFELD 1977; PASSOW 1860, 225–229.

²⁵ HERZFELD 1977, 29. A fő antik forrás, Athénaios a fecskedal előtt egy varjúdallról beszél, ott a résztvevők neve *korónistés*, a tevékenységre használt ige *korónizein*, a dal megnevezése *korónisma*. Ugyanez a három szó a fecske szóból is képezhető lenne, de a szöveg csak a *chelidonizein* igét használja, a *chelidonistés* és *chelidonisma* főnevet nem. A *korónismához*, ami szintén egy kéregetődal: WILLS 1970; FURLEY 1994.

²⁶ Athénaios, *Deipnosophistai* VIII. 360 b–d.

« Εἶδος δέ τι τοῦ ἀγείρειν χελιδονίζειν
 Ῥόδιοι καλοῦσιν, [360c] ὁ γίνεται τῷ
 Βοηδρομιῶνι μηνί. Χελιδονίζειν δὲ
 λέγεται διὰ τὸ εἰωθὸς ἐπιφωνεῖσθαι·

Ἦλθ', ἦλθε χελιδὼν
 καλὰς ὥρας ἄγουσα,
 καλοὺς ἐνιαυτοὺς,
 ἐπὶ γαστέρα λαυκά,
 ἐπὶ νῶτα μέλαινα.
 Παλάθαν σὺ προκύκλει
 ἐκ πίονος οἴκου
 οἴνου τε δέπαστρον
 τυροῦ τε κάνυστρον.
 Καὶ πυρῶν
 ἅ χελιδὼν καὶ λεκιθίταν
 οὐκ ἀπωθεῖται. Πότερ' ἀπίωμες ἢ
 λαβόμεθα;
 Εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μή,
 οὐκ ἔασομεν,
 ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ
 θοῦπέρθυρον
 ἢ τὰν γυναικα τὰν ἔσω καθημέναν·
 (360d) μικρὰ μὲν ἔστι, ῥαδίως νιν
 οἴσομεν.
 Ἄν δὴ φέρῃς τι,
 μέγα δὴ τι φέροιο.
 Ἄνοιγ', ἀνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι·
 οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ
 παῖδι

Τὸν δὲ ἀγεῖρμον τοῦτον κατέδειξε πρῶτος
 Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος ἐν Λίνδῳ χρείας
 γενομένης συλλογῆς χρημάτων. »

„A kéregetés egy fajtáját a rhodosiak
 fecskézésnek hívják amire Boédromiōn
 hónapban kerül sor. A fecskézés név a
 dalról kapta a nevét, melyet énekelni
 szoktak:

Megjött, megjött a fecske,
 a szép időt hozza
 a szép évet kezdi,
 a begye fehérke
 és a háta fekete.
 Te a fügesajtot gördítsd
 kövér házadból,
 hozd a boros kancsót,
 a sajtot kosárban,
 A fecske a kalácsot sem,
 a bablisztból sült kenyeret sem
 utasítja vissza.
 Elmenjünk-e hát vagy kapunk valamit?
 Megyünk, ha adsz,
 ha nem, mi nem megyünk tovább,
 vagy visszük a kaput
 vagy az ajtó-bütüt,
 vagy visszük asszonyod, ki most még
 bent csücsül,
 kicsike ő, könnyen visszük el.
 De ha adsz valamit, adj nagy valamit,
 Nyisd meg, nyisd meg ajtódat a fecske
 előtt!
 Hisz nem vagyunk mi vének, gyermekek
 vagyunk.

Ezt a fajta kéregetést elsőként a lindosi
 Kleobulos mutatta be, amikor Lindoson
 pénz összegyűjtésére volt szükség.”²⁷

²⁷ A vers Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása (megjelenési hely: SZEPESY 2000, 47), Athénaios magyarító szövegeit én fordítottam. A lekithita ételnév jelentése nem egyértelmű, Trencsényi-Waldapfel bablisztból készült süteménynek értelmezi, de etimológiailag lehet tojássárgájával készült sütemény is. Mivel a vers meglehetősen követelőző hangnemet üt meg, ezért könnyen lehet, hogy itt nem jó és gyengébb minőségű ajándékot állítanak szembe egymással, hanem drágát és még drágábbat.

A szöveg korának megállapítása nehéz, mert az Athénaios által forrásként megnevezett Theognis nem azonosítható, bizonyosan nem azonos a Kr. e. VI. században élt lírikus költővel. A szöveg végén hivatkozott Kleobulos, Lindos tyrannosa szintén a Kr. e. VI. században uralkodott, azonban nehezen hihető, hogy egy ilyen népszokást az államkincstár rendbetételére találtak ki, így az ő szerepeltetése inkább csak arra utal, hogy a rhodosiak ősréginek tartották a szokást, bár kérdéses, hogy ez tényszerű ismeret volt-e, vagy egy későbbi keletkezésű eredetlegenda. A még ismertetendő további szövegek arra utalnak, hogy bátran tekinthetjük a chelidonismát már a Kr. e. VI. században is létező szokásnak, függetlenül attól, hogy Kleobulosnak volt-e bármi szerepe a szokás terjesztésében.

Bár problematikus, hogy az év mely szakaszában zajlott ez a korai fecskeünnep, természetesen azonban összhangban van a Chrysostomos által írottakkal, az Aranyházú egy olyan fecskéről beszél, amelyet körbe lehet vinni házról házra, és a fecske a dalban is jelen látszik lenni, alighanem egy faragott fecskefigurára gondolnak, amilyeneket a XX. században is használtak a hasonló alkalmakkor.²⁸ Chrysostomos bekormozott emberekről és sértegetésről ír – bár Athénaios nem mond semmit a résztvevők külleméről, azt világossá teszi, hogy a sértegetés vagy gyalázkodás jelentésű *kakégoreó* ígét hogy kell értenünk: a résztvevők gyakorlatilag megfenyegetik a háziakat. A cél mindkét esetben azonos: ajándékot: élelmiszer-ajándékot, bort, süteményt kapnak.

Az egyetlen problematikus pont a dátum. Chrysostomos először ír a téli „kéregetés”-ről, azután jön a fecske, de pontos dátumot nem mond. A hasonló szokások ma kifejezetten március 1-jéhez kötődnek, így nem meglepő, hogy Athénaios *Boédromion* hónapját néha lefordítják *márciusnak*. Ez azonban tévedés, a Boédromion hónap ugyanis őszre esett. Legvalószínűbb, hogy ez egyszerű hiba, tévedés vagy elírás, hiszen maga a dal egyértelműen azt mondja, hogy megjött a fecske, aminek szeptember-október táján semmi értelme sincs, ráadásul a szép idő, szép évszak érkezéséről énekeltek. Azonban más magyarázat is elképzelhető, ehhez azonban előbb meg kell vizsgálnunk a másik, ókorból fennmaradt fecskedalt.

Bár a *chelidonisma* szokása kapcsán leginkább Athénaiost szokták említeni, egy másik fecskedal is megőrződött a görög antikvitásból. A kódexek által Hérodotosnak tulajdonított, tisztázatlan szerzőségű Homéros-életrajzban a következőket olvassuk:²⁹

Παραχειμάζων δ' ἐν τῇ Σάμῳ, ταῖς
νοσημνίαις προσπορευόμενος πρὸς τὰς
οἰκίας τὰς εὐδαιμονεστάτας, ἐλάνθανέ
τι αἰείδων τὰ ἔπεα τάδε, ἃ καλεῖται
Εἰρεσιώνη, ὠδήγουν δὲ αὐτὸν καὶ

[Homéros] Samosban telelt, az újhholdak-
kor elment a tehetős emberek házaihoz,
ahol adományokat kapott, miután eléne-
kelte a következő verssorokat, melyeket
Eiresiónénak neveznek. [Eközben] helyi

²⁸ SPYRIDAKIS (1967/1968, 19–23) számos fotót is közöl. (A folyóiratszám internetes hozzáférhetősége: http://www.kentrolaografias.gr/sites/default/files/Annual/ep_20_21w.pdf Letöltés ideje: 2017. 05. 21.)

²⁹ *Vita Homeri* 33. In VASILLOUDI 2013. A samosi fecskedal egy filológiai elemzése: VÁZQUEZ 1990 (bár az ünnepet nem azonosítja).

συμπαρήσαν αἰεὶ τῶν παίδων τινὲς
τῶν ἐγχωρίων·
δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα
δυναμένοιο,
ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ βρέμει
ὄλβιος αἰεὶ.
αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι· Πλούτος
γὰρ ἔσεισι
πολλὸς, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη
τεθαλυῖα
Εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγεα, μεστὰ
μὲν εἴη,
κυρβαίη³⁰ δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἔρποι
μάζα

τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ διφράδα
βήσεται ὑμῖν,
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε
δῶμα,
αὐτὴ δ' ἴστον ὑφαίνει ἐπ' ἡλέκτρῳ
βεβαυῖα.
νεῦμαί τοι, νεῦμαι, ἐνιαύσιος ὥστε
χελιδῶν ἔστηκ' ἐν προθύροισι
καὶ
εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μὴ, οὐχ
ἐστήξομεν·
οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἦλθομεν.
Ἦιδετο δὲ τὰ ἔπεα ταῦτα ἐν τῇ Σάμῳ
ἐπὶ πολὺν χρόνον ὑπὸ τῶν παίδων, ὅτε
ἀγείροιν ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος.
34. Ἀρχομένου δὲ τοῦ ἔαρος...

fiúk vezették őt, és mindig vele voltak:

Beléptünk a nagy vagyonú férfi házába,
aki nagyon tehetős, örökös boldogsága
messze hangzik,³¹
maguktól nyílnak a kapuk, nagy gazdagság
lép be
a Gazdagsággal és Örömmel együtt virágzik
a jó Béke, ami csak edény [van itt], tele
legyen,
a teknőben dagadjon a tészta

fiatok felesége száll le a kocsiról,
erős lábú öszvérek húzzák ehhez a ház-
hoz,³²
ő maga a szövőszékhez lépve fehérarany
[szál]lal szőjön.³³
Eljövök, eljövök minden évben, ahogy a
fecske
megállt kapud előtt
és
ha adsz valamit, ha nem, hát nem mara-
dunk itt, nem azért jöttünk, hogy hozzátok
költözzünk.

Ezeket a verssorokat Samoson hosszú ideig
énekelték a gyerekek, amikor Apollón ünne-
pén kéregettek. Tavasz kezdetén pedig...

³⁰ A *kырбайе* szó hapax legomenon, jelentése ismeretlen.

³¹ A verssor értelmezése erősen kétséges – „mindig boldogként nagyon bömböl”. A szövegnek két metrikus műfordítása is készült, azonban mindkettő esetében részben a félreértelmezés olyan megfogalmazásokat eredményezett, amiért inkább saját, lapos prózafordítástomat közölném. A magyar nyelvű műfordítások készítői Frenyó Zoltán (in SZEPESSY 2000, 46) és Devecseri Gábor (in DEVECSERI 1993, 871).

³² Az öszvér húzta kétkerekű kocsi a lakodalmi menetek nélkülözhetetlen eleme volt: LORIMER 1903.

³³ Az elektron anyagnevet, amely egy arany-ezüst ötvözetet vagy pedig borostyánt jelenthet, határozóként Frenyó a *bebayia participium*hoz köti: „elektron (tárgy)ra lépve”, VASILOUDI (2013, 147) és valószínűleg Devecseri fordítása viszont a szövéshez: „fehérarany(szállal) szövetet szőni”. Mivel a görög nők az ábrázolások tanúsága szerint egyszerűen a földön állva szőttek, ezért inkább a második változatot támogatom.

Sajnos a szöveg datálásával még saját kiadója sem próbálkozik, az egyetlen, ami-
ben bizonyosak lehetünk, az, hogy tényleges szerzője nem Hérodotos. A vers, bár a
(pseudo-)homérosi epigrammák egyike, tisztán hexameterben íródott, a csillaggal
jelölt résznél a szövegben valami hiányzik, és a megelőző verssor szótagszáma is rossz.
A szöveget egy második alkalommal pseudo-Hérodotos szakítja meg egy „és” közbeiktatásával; lehet, hogy itt is kimaradnak sorok, de lehet, hogy ez csak annyit jelez, hogy
az előadók szünetet tartottak a versben. A helyszín Samos, tél és tavasz között, saj-
nos pontos datálás hiányában nem tudjuk megmondani, mely hónap(ok) elejére gon-
dol.³⁴ Nyilvánvaló, hogy itt is egy helyi népszokás aitionját olvassuk. Homérost azért
kell fiúknak kísérni, mert vak, azonban megfogalmazódik, hogy a fiúk mindig vele
voltak, és Homéros távozása után is folytatták a szokást. Itt is jelen van a fecske, nyil-
ván a faragott fecske, amely a maga fizikai valójában megáll a tehetős emberek kapuja
előtt. Itt nem a fenyegetések dominálnak, a költő és a menet résztvevői áldást mon-
danak a házra: gazdagságot, örömet, békét kívánnak, a teknőben dagadó téstát, és
hogy a háziak megláthassák menyüket, ami az unokák reményét hordozza magában –
nagyamává, és főleg nagypapává válni a teljes és boldog élet egy attribútuma volt.³⁵
A fecske és az énekesek minden évben felkeresik a házakat. A záróformula azonos a
rhodosi fecskedalban szereplővel,³⁶ csupán a formulát követő jövő idejű igealak tér
el, Rhodosban egy fenyegetést olvashattunk: ha nem adsz, akkor sem engedünk el,
Samosban viszont egy *hestéxomen* igealak következik: ha nem adsz, hát nem maradunk
itt, azaz elmegyünk, de elvisszük a jókívánságainkat is.

A verset az irodalomtörténet népdalként tartja számon. A szöveg szerzője a leírt ese-
ményt valamelyik téli hónap első napjára helyezi. A történet végén Homéros elhajózik;
a hajózási szezon kezdete március hónapra esett az ókorban. Ezt a kristálytisza dátu-
mozást valamelyest megzavarja az *eiresioné* szó és Apollón emlegetése. Az *eiresioné* lehe-
tett egy kultikus dal, illetve egy tárgy neve is. Az *eiresioné* mint tárgy olajág vagy babérág
volt, melyet színes (bíbor és fehér) gyapjával tekertek körbe, és amelyre édességet,
aszalt fügét, apró mézes-, boros-, vagy olajoskancsókat akasztottak. E tárgy Apollón
kultuszához kapcsolódott, Athénban a Pyanepsion hónap 7-én (körülbelül október-
november hó) zajló *Pyanepsia* vagy *Pyonopsia* ünnepen fiúk vitték Apollón templomá-
hoz, és a templomkapura erősítették.³⁷ Hasonlóra került sor a mi május hónapunk
környékén, Thargélion hó 7-én, a Thargélia-ünnepen, mely Apollón és Artemis szü-
letésnapja volt.³⁸

A samosi fecskedal téli, tél végi időpontja nem okoz problémát, mivel a fecskeváró
szokás mai, március 1-jei dátumával sem a fecskék hazatérését ünnepli, inkább az arra

³⁴ Ugyanis a történetben Homéros gondjainak az oka, hogy a téli hónapokban szünetelt a hajózás,
ezért ragad Samos szigetén tavasz kezdetéig.

³⁵ A nagyamák szerepéről: LAES 2015.

³⁶ „εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μὴ, οὐχ...”

³⁷ Plutarchos, *Théseus* 22. Az *eiresioné* dal nála: „εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίνοντας ἄρτους / καὶ μέλι
ἐκ κούλη καὶ ἑλαιον ἀποψήσασθαι / καὶ κύλυ· εὐζωρον, ὥς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.” Ennek az
eiresioné-dalnak természetesen semmi köze a fecskékhez vagy a tavaszhoz.

³⁸ A pyanopsiához: HEGYI 1998, 34–36; HEGYI 2002, 51; BURKERT 1985, 101.

való várakozást. Azonban Apollón nevének emlegetése és maga az *eiresioné* szó használatára utalhat rá, hogy a fecskedal éneklése Apollón kultuszához volt kötve. A rhodosi fecskedal állítólagos időpontja Boédromiön hó, Boédromios pedig Apollón egy mellékeve, tehát az Apollónnal való kapcsolat Rhodoson is meglehetett. Ez megmagyarázhatja, ha a rítust esetleg egy olyan Apollón-ünnepre helyezték át, mely nem is tavasz elején volt, sőt, még az sem zárható ki, hogy Rhodoson maga a Boédromiön hónap volt tavasz elején, hiszen mi csak az azonos nevű athéni hónap időpontját ismerjük. A fecske megpillantása az ókori görögök számára is egyértelműen a tavasz megérkezésének a jele volt, és ez a legfontosabb.³⁹

A görög polisnaptaárak még egymással is összeegyeztethetetlenek voltak, a római naptárral pedig végképp. Az első szerző, aki a fecskék érkezését a római naptárral próbálja összhangba hozni, az idősebb Plinius az I. században, aki azt írja, hogy a jótékony *Favonius* szelet, mely március Kalendaeja előtt nyolc nappal érkezik (február 22.), *Chelidoniának* is hívják a fecskék látásáról.⁴⁰ Megközelítőleg sem tudjuk megállapítani, hogy mikor, de a fecskék köszöntése végül igazodott a római naptárhoz, és március 1-jére került. Aranyszájú Szent János egyértelműen a *chelidonisma* szokásáról beszél, szavait megerősíti Libanios utalása, aki a Kalendaeról írott beszédében az újév megünneplését összehasonlította az „első fecske látványával”, ami azonban nem akasztja meg a munkát (*Oratio* IX. 10.). Mindkét szerző a januári Kalendaeval párhuzamba állítva említi a fecskét: ez alapján szinte teljesen biztosak lehetünk benne, hogy a fecskét is egy Kalendaehez, csak a márciusihoz kapcsolták, hangsúlyozva a szinte szót, hiszen pontos dátumot egyikük sem ad.

Ha átfutjuk a bizánci idők azon forrásait, amelyekben a *Matronalia*, *Kalendae Martis* vagy *Chelidonisma* nevek alatt ünnepünk, avagy ünnepeink felbukkanására számíthatnánk, az eredmény lehangoló. Bíborbanszületett Konstantin *Ceremóniáskönyve* nem ismeri, Theodóros Balsamón a trullói zsinat 62. kánonjának kommentárjában ugyan említ bizonyos féktelen mulatságokat, de ezt bármely népi ünnepről mondhatná. A *Suda-lexikon*nak van ugyan fecskés dal (*chelidonium melos*) címszava, de a definíció értelmezhetetlen.⁴¹ A XII. században Eustathios, Thessaloniké püspöke számára viszont a fecskék köszöntése közhely,⁴² 41. levelében egy kapott levelet az első fecskéhez hasonlít, mely a közmondással ellentétben tavaszt csinált, s ha érkezne egy máso-

³⁹ Hésiodos, *Erga* 566; Aristophanés, *Equites* 419; Aristophanés, *Aves* 1410. Vázaképpen is maradt fenn ábrázolás, ahol a képen látható fecskét az ábrázolt alakok a tavasz jeleként értelmezik: SPYRIDAKIS 1967/1968, 48–49.

⁴⁰ Plinius, *Naturalis Historia* II. 52. *favonium quidam a. d. VIII. Kalendas Martias Chelidoniam vocant ab hirundinis visu...*

⁴¹ *Suda*: „Χελιδόνιον μέλος της χελιδόνος. ἔστι δὲ αὐτῆς ἡ φωνὴ οὐ θορῆνος, ἀλλ’ ἄσμα ἐνδοτικὸν πρὸς ἔργα. διὰ τοῦτο χειμῶνος οὔτε ἵπταται οὔτε φθέγγεται.” „Fecskés dal: a fecskéről. Ennek a hangja ugyanis nem gyászos, hanem tevékenységre buzdító ének, ezért télen sem nem röpül, sem nem énekel.”

⁴² Eustathios, 1145 k.–1195/1196; leginkább Homéros műveihez írott monumentális kommentárjairól híres, a *Brumalia* című fejezetben bővebben szó esik róla.

dik is, az nyarat csinálna, „bár jönne, és mi sem vonakodnánk a szokásos dolgokat énekelni neki”, egyértelműen a Chelidonismára utalva.⁴³

A bizonyíték hiánya nem a hiány bizonyítéka, hiszen az újkorban nagyon elterjedt szokásról beszélhetünk, így létezése a bizánci korban megkérdőjelezhetetlen. Inkább arról van szó, hogy a faragott fecskével édességet kunyeráló gyerekekben még a legbigottabb prédikátor sem látott pogányságot. A legújabb korban a szokás gyakorlói szintén gyerekek, iskolás fiúk, akiknek iskolás mivolta hangsúlyos szerepet kap az általuk énekelt dalok szövegben.⁴⁴ A „fecske” fából faragott, rúdon vitt, forgatható fecske, a társaság házról házra jár énekelve, és ókori rokonaihoz hasonlóan kéregetve, szinte ugyanazokkal a fordulatokkal fenyegetve vagy épp áldást mondv.⁴⁵

A nagyszámú modern és a kisszámú, de megbízható antik adat közötti időszakból egyetlen szöveg ismert, mely középkori „fecskedalként” szóba jöhet, a *Polypticus* már tárgyalt szövege.⁴⁶ Sajnos itt a szöveg magyarázó része rövid:

A nagybőjt közepén az iskolás fiúk zászlókkal és csengettyűkkel felszerelt lándzsákat fognak, először a templom előtt énekelnek, majd énekelve végigjárják a házakat, és e dicsőítő dal (laudes) jótéteményéért cserébe tojásokat kapnak.⁴⁷

Ezután következik a dal, pontosabban dalok, amelyek egy része latinul van, más része pedig a nyelvet nem értő énekesek és lejegyzők által eltorzított görög. A tél kiűzése és a tavasz köszöntése mellett tagadhatatlanul megemlítésre kerül a fecske, és a szituáció is hasonlít a chelidonismára: a résztvevők iskolás fiúk, a modern dalokhoz hasonlóan tanárukat is megemlítik, és a házról házra járás motívuma is megvan, bár itt maga a pápa az, akinek az ablakán aligha szó szerint értendő módon bekopogtatnak. Egyetlen fontos dolog hiányzik: úgy tűnik, nem visznek magukkal fecskét.

A szokást ennek ellenére legtöbbször a chelidonisma egy itáliai változatának tartják.⁴⁸ Az időpont, bőjt közepe, tág időszakot jelent, de mindenképp a Kalendae Martiaehoz viszi közelebb, és bár a fecske csak a dal szövegében említődik, a gyerekek tojásokat kapnak ajándékba – a modern görög chelidonismán is tojást kapnak, csak míg a húsvéti tojás színes, ez festetlen.⁴⁹ Ugyanakkor a római szöveg nagy részét a pápa dicsőítése teszi ki, ebben inkább a konstantinápolyi Luperkalion résztvevői által énekelt, a

⁴³ Eustathios 41. levél, TAFEL kiadásában 344. „Ἐλθοι τοίνυν, καὶ ἡμεῖς οὐκ ὀκνήσομεν τὰ συνήθη ἐπιλέλψαι αὐτῇ.”

⁴⁴ A modern chelidonismához számos dalszöveget közöl, például: PASSOW 1860, 225–229; SPYRIDAKIS 1967–1968; HERZFELD 1977. A chelidonisma szokásához lásd még ABBOT 1903, 18–24; BEATON 2004; MEGAS 1963, 80; PUCHNER 1977a, 94–96, 110.

⁴⁵ SPYRIDAKIS 1967–1968, 19–23; illetve PUCHNER 1977a 4–6. számos fényképet közöl a szokásról. Lásd még az 5. képet.

⁴⁶ FABRE 1889, 26–33.

⁴⁷ FABRE 1889, 26. „In media quadregesima scolares accipiunt lanceas cum vexillis et tintinnabulis; prius faciunt laudes ante ecclesiam, deinde eunt per domos cantando et accipiunt ova pro beneficio illius laudis. Sic antiquitus faciebant.”

⁴⁸ SPYRIDAKIS 1967–1968, 49; HERZFELD 1977, 29.

⁴⁹ HERZFELD 1977, 32.

császárt dicsőítő szövegekre hasonlít. Figyelemreméltó, hogy Herzfeld kiemeli: egyes modern fecskedalokban is énekelnek a királyról, a király meglátásáról.⁵⁰ Nehéz megmagyarázni, hogy egy tavaszköszöntő népszokás dalszövegeibe hogyan és miért keveredhetett bele a Konstantinápolyban székelő császár, vagy bármely más világi vagy egyházi főméltóság alakja, azonban ha így volt, ez magyarázatot adhat forrásaink gyér voltára: minden ünnepünk kapcsán a legjobb források az ünnepet kárhoztató szövegek voltak. Ha a fecskedaloknak állandó motívumává vált a császár éltetése, ez nehezen támadhatóvá tette.

Martis és martenica

Eddig a pontig azt látjuk, hogy létezett egy március 1-jéhez kötődő római női ünnep, és ettől függetlenül egy ősi, görög népszokás, mely a tavaszt köszöntötte a hazatérő fecskék felvonultatásával. Az eddigiek alapján úgy tűnik, keleten a Matronalia mintha nyom nélkül tűnne el. Ez azonban nem egészen igaz. A Balkán nagy területén ismeretek egy közös szokás különböző formái: színes, leggyakrabban piros és fehér fonalból karkötőket fonnak, babákat készítenek, amelyekkel március 1-jén közeli barátok, szerelmesek ajándékozzák meg egymást.⁵¹ Neve a bolgárban *martenica*, románul *martisor*, a görögben *martis*. Élő szokásról van szó, amely különösen Bulgáriában már-már a nemzeti identitás egy fontos eleme, egy rövid internetes kereséssel számos képet lehet találni ezekről a kis díszekről, a legnagyobb internetes kereső március 1-jéhez kapcsolódó, *martenicát*, illetve *martisort* utánzó nyitó oldalt is kiadott.

A martenicát az ember mindig kapja, március 1-jén, és addig viseli, amíg először nem lát fecskét, gólyát vagy virágzó fát. Ekkor, vagy legkésőbb a hónap végén egy virágzó fára kötik, és otthagyják. Görögország bizonyos területein húsvét előtt elégetik őket. A tárgynak amulettjellege is lehet, Görögországban sok helyen állították, hogy a martis viselése a gyerekeket megvédi a tavaszi naptól.⁵² Leginkább nők és gyerekek kapják, viselik, illetve a *martenica* fiú és lány babákat is formázhat, ami egy olyan pont, ahol a balkáni Kalendae Martiae a római Matronalia hatását viselheti magán, amennyiben a családon belüli és nemek közötti kapcsolat megerősítése a célja.

A piros-fehér fonál eredete viszont nem római. Ha eltekintünk a nemzeti büszkeség által motivált különféle magyarázatoktól, mint az *eleusisi misztériumok* sáfránysárga szalagjai,⁵³ a dáko-román–trák vagy ősi török–bolgár eredeztetések,⁵⁴ a legkorábbi

⁵⁰ HERZFELD 1977, 36.

⁵¹ Lásd a 6. képet.

⁵² KUKULÉS 1948, 22; MEGAS 1963, 80–81; HERZFELD 1977, 32–33; ABBOT 1903, 19: itt a makedóniai anyák adják gyermekeiknek, akik az első megpillantott fecske felé dobják, vagy egy kő alá helyezik. ABBOTT 1903, 23; POLITES 1921, 213–214. A nap ellen nyújt védelmet a martis, általában a martisról: POLITES 1921, 209–217.

⁵³ KUKULÉS 1948, 22: az eleusisi misztériumokat ősszel ünnepelték, és szigorúan lokális kultusz volt.

⁵⁴ Így például az interneten számos formában keringő történet, mely a martenitsa kitalálását Asparuh kán bizánciak feletti győzelméhez köti.

bizonyos és írott forrás Ióséphos Bryennios szövege. A XIV–XV. század fordulóján élt, latinellenes teológiájáról ismert szerzetes egy rövid írása az elitélendő népi babonákkal foglalkozik, s itt írja: „megtartjuk a Kalendaekat, márciusban amuletteket viselünk, májusban megkoszorúzzuk magunkat, jóslunk, és máglyák fölött ugrálunk át”.⁵⁵ Amulett jelentésben a *periamma* szót használja, mely etimológiailag körbekötött jelent, így nagyon is alkalmas szó a márciusi színes fonalakból font karkötőkre. A görög hagyomány az újkorban is tulajdonított mágikus, bajelhárító hatást e tárgyaknak.⁵⁶ A modern martenica és társai esetében a mágikus jelentés már nagyon gyenge, de korábban erősebb lehetett. A színes és a piros fonál a késő ókorban mint általános, tehát nem a márciushoz kötött mágikus tárgyként is ismert. Aranyaszájú Szent János említi, hogy tudatlan nők azzal próbálják gyermekeiket megvédeni, hogy piros fonalat kötnek rájuk.⁵⁷

Ez az amulett-típus, bár írott forrásokból kevésbé adatolt, ikonográfiailag hatalmas hagyománnyal bír. Míg az iszlám világban az általános bajelhárító-védelmező szín a kék, Európában döntően a piros. Valószínűsíthető, hogy a reneszánsztól kezdve a festmények gyermekábrázolásain, melyek döntően a Kisjézust ábrázolják, a gyermek nyakában látható piros korallágacskával díszített nyaklánc ugyanerre a forrásra megy vissza, sőt talán az olaszoknál ma is tömegével árult piros paprikát formázó műanyag talizmánok is.⁵⁸

Még egy forrást találtam, amely valószínűleg a márciusi talizmánként viselt karkötőkre vonatkozik, a *Suda-lexikon* következő bejegyzését: „Fecskék varázsszere: Hippónaxnál szerelmi bűbáj, mely kitart, mígnem valaki először lát fecskét.”⁵⁹ A meghatározásban szereplő *pharmakon* szó bármilyen hathatós szert jelenthet, orvosságot, mérget, varázsitalt, és nem is szükségszerű, hogy ehető vagy iható legyen. A szöveg szerint a kifejezés Hippónaxnál, a Kr. e. VI. században élt jambosköltőnél fordul elő, ezt azonban nem tudjuk ellenőrizni, hiszen az archaikus kor többi költőjéhez hasonlóan, Hippónax költészetéből is csak fragmentumok maradtak fenn. A magyarázat – ahogy a *Suda* sokkötetnyi adatai is – valamilyen antik vagy késő antik forrásból származik, talán egy Hippónax-kommentárból. A *philtron* szó, melyet itt szerelmi bűbájnak fordítottam, gyakran szerelmi bájitalt jelent, azonban etimológiailag nem a használat módjára utal, tudniillik hogy meg kellene inni, hanem az elérendő célra, a vonzalom (*philia*) felébresztésére. Amit a *Suda* itt leír, az valójában a *martis* leírása lehet, vagy legalábbis

⁵⁵ „[...] καλάνδας τελοῦμεν καὶ Μαρτίου περιάμματα φέρομεν καὶ τὸν Μάιον στεφανοῦμεθα καὶ κληδῶνας ποιοῦμεν καὶ ὑπεραλλόμεθα τῶν πυρκαϊῶν.”

⁵⁶ HERZFELD 1977, 32–33.

⁵⁷ Ιωάννης Chrysostomos PG 61, 105. „Τί ἂν τις εἴποι τὰ περιάπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρητημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα, καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλὰς ἀνοίας γέμοντα, δέον μὴδὲν ἕτερον τῷ παιδί περιτιθεῖναι, ἀλλ’ ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν” (Minek mondhatnánk az amuletteket, a kézre erősített csengettyűket és a vörös fonalat, és a többi esztelenséggel teli dolgot, miközben semmi mással nem szükséges a gyermeket körbevenni, mint a keresztből származó védelemmel.)

⁵⁸ SZACSVAY 2008.

⁵⁹ Suda: „Χελιδόνων φάρμακον: παρὰ Ἰππώνακτι τὸ φίλτρον τὸ διαγινόμενον, ἐπειδὴν χελιδόνα πρῶτόν τις ἴδῃ.”

annak egy ősfarmájáé, hiszen egészen addig viselik, amíg meg nem látják az első fecskét. Ha az adat egy Hippónax-magyarázó filológus műve, akkor sem későbbi a római császárkornál, ha esetleg Hippónax tényleg ebben az értelemben használta a „fecskék varázsszere” kifejezést, akkor még egy bő fél évezreddel korábbi.

Compitalia

Még egy ünnepi szokás van, melyet ott sejtethünk a márciusi karkötők és gyapjúfigurák eredeténél. A Compitalia ünnepéről az újév kapcsán már ejtettem szót, mivel ez az ünnep január elejére esett, és a hozzá tartozó lóversenyjátékok, a Ludi Compitales összeolvadtak az újévi ünnepségekkel. Az ünnepet eredetileg a Lar istenek tiszteletére rendezték, akik Rómában a háziistenek egy csoportja voltak, és akiktől a háztartás anyagi bőségének biztosítását várták. Larjai nem csupán a családnak és a háznak voltak, hanem az emberi közösségek magasabb szintjeinek is, így a tágabb szomszédságnak is. Ezek kultushelyei a keresztutak mellett álltak, melyek latin neve *compitum*. A Compitalia a keresztutak Larjainak ünnepe volt.⁶⁰ Ennek része volt az a szokás, hogy a keresztutak Laroknak szentelt oltáraihoz a közösség szabad és szolga státuszú tagjait reprezentáló gyapjúlabdákat és -figurákat függesztettek fel. A lexikonszerző Festus szerint:

Férfiak és nők gyapjúból készült képmásait (*effigies*) és labdákat (*pilae*) függesztettek fel a Compitalián a keresztutaknál, mert úgy vélték, hogy az ünnep az alvilági istenekhez tartozik, akiket Laroknak neveztek. Ezért a számukra annyi labdát helyeztek oda, mintegy fejeket, ahányan a rabszolgák voltak, és annyi képmást, ahányan a szabadok voltak, azért, hogy megkíméljék az élőket, és megelégedjenek a labdákkal és képmásokkal.⁶¹

Festus magyarázata a szokás eredetére valószínűtlen. A Lar isteneknek talán valóban volt kapcsolatuk a halottakhoz, de ezek a halottak a jóindulatú ősök szellemei, soha nem hallunk olyat, hogy egy Lar fenyegetést jelentene az élőkre.⁶² Festus és az általa követett hagyomány mechanikusan alkalmaz egy olyan értelmezési sémát, mely a római vallás más rítusainál már bevált, így például a májusi Lemuria esetében, ahol a családfő

⁶⁰ FOWLER 1899, 279–280; LATTE 1960, 90–91; SCULLARD 1981, 58–60. A Compitaliát hagyományosan a vidéken élők és az alacsonyabb társadalmi rétegek ünnepének tartják, bár a forrásanyag ezt nem támasztja alá egyértelműen: STEK 2009, 187–212, és különösen 200–202. A legfontosabb szöveges források: Festus 303, Macrobius I. 7. 34–35; az ünnep mitikus eredetéről: Dionysios Halikarnaszeus, *Ant. Rom.* 4. 14. 2–4. A keresztutak Lar szentélyeihez lásd STENK 2009, 203–212.

⁶¹ „Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in conpitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti.” (Festus 273)

⁶² Így ír róluk Festus 108 vagy Arnobius, *Adversus nationes* 3.41. Az az istennő, akit a Larok anyjának (*Mater Larum*) vagy Tacitának (‘Néma’) neveztek, egyértelműen az alvilághoz és a halottakhoz kötődött: Ovidius, *Fasti* 2. 571–616.

babszemeket ajánlott fel maga és családtagjai helyett a rosszindulatú Lemur démonoknak.⁶³ Hasonlóképpen magyarázták a Saturnálián a fákra akasztott oscillumokat.⁶⁴

A szokás erős párhuzamokat mutat az újkori Balkán márciusi szokásaival. A martenica sem csupán karkötő lehet, hanem színes pompon vagy emberalak, hasonlóan a Compitalia gyapjúlabdáihoz és képmásaihoz. A martenica piros és fekete fonálból készül, az emberalakok fiút és lányt mintáznak, akiket a figura formája (szoknya vagy nadrág) és a szín különböztet meg, a fiúalak piros, a lány fehér. A Compitalia gyapjúfiguráinak esetében a szabadok és rabszolgák megkülönböztetése világos, de Festus egyértelműen állítja, hogy a férfiak és nők között is különbséget tettek. A római férfi- és női ruházat kevésbé alkalmas rá, hogy egy sematikusan kidolgozott babán jelezze a nemi különbséget, így felmerül a lehetőség, hogy a Compitalia gyapjúfiguráin is a szín jelezhetette a baba nemét. Ezekről a babákról maradtak fent ábrázolások, Pompeii városában több freskón is egyértelműen kivehetők a Larok oltáiraire függesztett babák, és egy freskó esetében mintha egy piros női és egy fehér férfialakot látnánk, de ez az egy kép kevés egy szabályszerűség megállapításához.⁶⁵

A martenicákat végül fákra akasztják. A Compitalia gyapjúfigurái esetében az írott források arról tanúskodnak, hogy felfüggesztették őket, Festus szerint a keresztutaknál. Az oscillumokat, melyeknek egy kezdetleges formáját képviselik a Compitalia babái is, jellemzően fák ágaira erősítették, azonban a pompeii freskókon fennmaradt ábrázolások azt mutatják, hogy azokat a Lar istenek oltárára függesztették fel.

A Compitalia babái és a martenica között kapcsolatot teremt az ember alakú babák megléte, anyaguk, a figurák nemének jelzése, és az, hogy végül egy félreeső helyen hagyják őket felfüggesztve. Ugyanakkor a kettő közötti kapcsolat bizonyítását akadályozza az eltérő naptári időpont és a források közötti idő és térbeli szakadék. A térbeli hiátus jelenti a kisebb problémát, mivel egyértelmű bizonyítékaink vannak rá, hogy az ünnep hamar elterjedt Itálián kívül is. Délosról már a köztársaság korából ismerünk olyan freskókat és feliratokat, melyek a Compitalia ottani elterjedéséről tanúskodnak.⁶⁶ Délos óriási forgalmú kikötő volt a korban, a Compitaliát római kereskedők vitték a területre, római mivoltukról tanúskodik a freskókon viselt római ruházat, a római rítus szerint, eltakart fejfel bementatott áldozat, azonban a feliratok jelzik, hogy a kultuszban rabszolgáik és szabadosaik révén a görögök is részt vettek.⁶⁷

Suetonius Augustus császár életrajzában azon ünnepek között sorolja fel, melyek megrendezését korábban elhanyagolták, azonban Augustus császár felelevenítette őket.⁶⁸ Kérdéses, hogy a Compitalia esetében mit jelent az ünnep állítólagos eltűnése, hiszen Cicero levelei tanúsítják, hogy néhány évtizeddel Augustus előtt a Compitalia

⁶³ Ovidius, *Fasti* 5. 421–444.

⁶⁴ Macrobius I. 7. 31. és 35., vö. 127–128. oldal.

⁶⁵ SPINAZZOLA 1953, 215–218. kép; STEK 2009, 192–193, a 7. kép az egyik legjellegzetesebb példányt mutatja, ahol még a figurákat felfüggesztő zsinór is kivehető.

⁶⁶ STEK 2009, 195–196, további irodalommal és képekkel.

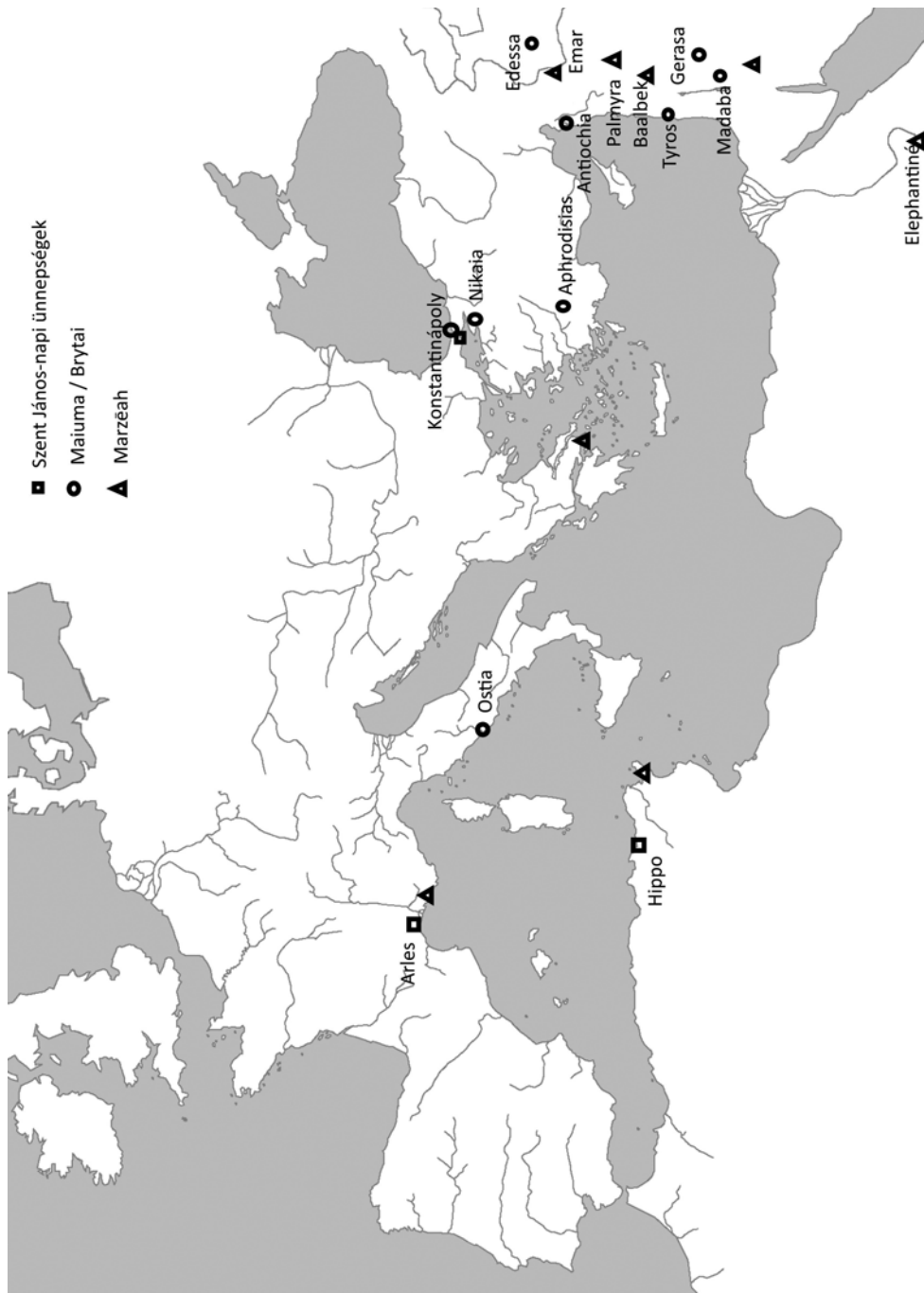
⁶⁷ STEK 2009, 196.

⁶⁸ Suetonius, *Augustus* 31. „Nonnulla etiam ex antiquis caerimoniis, paulatim abolita, restituit, ut Salutis augurium, Diale flaminium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios.”

megtartása még teljesen természetesnek számított.⁶⁹ Suetonius megjegyzése valószínűleg arra vonatkozik, hogy az állam részvétele szünetelt az ünnep megszervezésében. Augustus úgy szervezte át a Compitaliát, hogy egyszersmind a császárkultusz szolgálatába állította, bevezetve a Lares augustusi kultuszát.⁷⁰ A császárkultusszal való kapcsolat elősegíthette az ünnep terjedését is. Így semmi rendkívüli nem volna abban, ha a római ünnepi szokás megjelenne a Balkánon. Azt már nehezebb megmagyarázni, hogy egy, az év elejéhez kötődő szokás hogyan és miért került volna át március 1-jére. Tény, hogy a késő ókorban tudták, hogy a március 1. valaha újév volt, és az is tény, hogy a római vallásban minden hónap első napja a Lar isteneknek volt szentelve. Mindezek lehetővé teheték vagy megkönnyíthették a szokás időpontjának megváltozását, de magyarázatot nem adnak rá. Hasonlóan probléma a források között fennálló időbeli szakadék. A Compitalia gyapjúbabáit említő késő antik források régiség-tudományi művek, melyek a múltról beszélnek, az ember formájú martenica pedig csak jelenkori adatokból ismert. Ez önmagában nem zárja ki a kettő közötti kapcsolatot, hiszen a fecske figurája esetében is az ógörög népdalok és a tömeges XIX–XX. századi anyag között egyetlen véletlenszerűen fennmaradt, rövid szöveg, Aranyszájú Szent János megjegyzése tanúsítja, hogy a fecske szobrocskáját ajándékokat kéregető csoportok vitték körbe. Ugyanígy elképzelhető, hogy a Compitalia gyapjúbabái a martenica formájában éltek tovább, azonban források hiányában nem lehetséges bizonyítani a hipotézist.

⁶⁹ Cicero, *Epistulae ad Atticum* II. 3.

⁷⁰ STEK 2009, 189–190.



2. térkép

10. Maiuma

Maiuma, Brytai, Marzēah és egy névtelen edessai ünnep

E fejezetben nem egyetlen ünnep, hanem inkább ünnepcsoport vizsgálatára térünk rá, melynek tagjait ha nem is a legszerencsésebb terminológiával, de joggal nevezhetünk „vizes” ünnepeknek, mivel mindegyikük esetében szerep jutott a tengernek, folyónak, vagy legalább egy színházi vízmedencének. Bár többségüket kisszámú forrásból ismerjük csak, jelentőséget ad nekik, hogy számos elemük tovább élt a XXI. századig.

A tárgyunkat képező ünnepek két csoportba oszthatók: elterjedési területük alapján egy keleti és egy nyugati ünnepet azonosíthatunk, melyek bizonyos párhuzamokat mutatnak, de egymáshoz való viszonyuk kérdéses.¹ A keleti típus sokkal jobban adatolt. Ehhez a csoporthoz tartozik az eredetében egyértelműen az Orontés-parti Antiochiához köthető *Maiuma* vagy *Maiumas* is, néhány további keleti fesztivállal együtt. A fesztivál szó használata itt jogosnak látszik: a *Maiuma* a források alapján inkább látszik olyan eseménynek, amit a modern magyar nyelv fesztiválnak nevez.

A Maiuma sosem szerepelt néven nevezve a római naptárakban; alig néhány tucatnyi irodalmi és felírt forrásból ismerjük, így a kutatásban sem jelenik meg hangsúlyosan, ellentétben például az újévi ünnepekkel. Bár sok tanulmány és könyv szerzője említi ezt a rejtélyes ünnepet,² valójában csak négy tanulmány tárgyalja részletesebben.³ Ezek közül Greatrex és Watt írását emelem ki, akik rendkívül alaposan gyűjtötték össze a Maiumának és rokonainak a forrásanyagát. A Konstantinápolyban tartott Maiuma például nem is ezt a nevet viselte – érdemes vele kezdeni az ünnep bemutatását, mivel a rá vonatkozó források betekintést adnak a Maiuma körül dúló antik viták hátterébe.

A keleti fővárosban az ünnep a Brytai nevet viselte. Minden vele kapcsolatos tudásunkat az ünnep betiltásának köszönhetjük, melyre egy súlyos zavargás után, 502-ben került sor, Anastasius császársága alatt. Két évvel korábban ugyanis az ünnepen a cirkuszi pártok összecsapásai számos halálesethez vezettek.⁴ Marcellinus comes beszámolója szerint, mikor a *praefectus urbi* is a színházban tartózkodott, hogy megtekintse a fesztí-

¹ A fejezetben tárgyalt ünnepek földrajzi elterjedése látható a 2. térképen.

² LEVI 1941, 261–262; MACMULLEN 1981, 19–21; TROMBLEY 1993, I. 73; ROUECHÉ 1993, 188–189; BELAYCHE 2004b, 14–19; SANDWELL 2007, 42; GRAF 2015, 5.

³ MENTZU-MEIMARE 1996; GREATREX–WATT 1999, 1–21; BELAYCHE 2004a; SCHORCH 2003.

⁴ GREATREX–WATT 1999, 1–2; ALAN CAMERON 1976, 226–227; ROUECHÉ 1993, 29.

vál látványosságait, a zöldek becsempészett fegyverekkel a kékekre támadtak, s végül háromezer ember halt meg részben az összecsapásban, részben a kitört pánik miatt – utóbbiak egy része a színpadon a vízbe fulladt.⁵ Ez utóbbi furcsa félmondat a fesztivál egy jellegzetességére utal: a színházban tartott vízi revüre. Ugyanerről az eseményről beszámol az antiochiai Ióannés Malalas is,⁶ hozzátéve, hogy a császár haragját részben az váltotta ki, hogy egy ágyasától született fia is meghalt, ezért büntetésképpen száműzött négy táncost (*orchéstés*), nyilvánvalóan a négy cirkuszi párt vezető táncosait.⁷ Malalas megnevezi az ünnepet: *Brytai*. Az események helyszíne egyértelműen a színház,⁸ ahol a víz, illetve a tánc vagy mimus is szerepet kapott. Az ünnep neve nem értelmezhető – felvetették a *Brytai* szó *bryó* 'bugyborékol', 'bugyog' igéből származtatását, ami nem lehetetlen, de nem is alátámasztható.⁹

Greatrex és Watt elfogadják azt a nézetet, hogy a *Brytai*-jal azonos egy edessai ünnep,¹⁰ melynek nevét ugyan nem ismerjük, azonban a források egyértelművé teszik, hogy a Konstantinápolyban elrendelt tilalom ezt is érintette. Ezt az ünnepet kizárólag Pszeudo-Józsua Stylítés szír nyelvű krónikájából ismerjük.¹¹ Az általa kárhoztatott ünnep májusban volt, és a 496, 498 és 499-es évekre vonatkozóan számol be róla.¹² A következőket tudjuk meg: május 17-én kezdődött az ünnepség, péntekről szombatra virradó éjjel egy hivatásos táncos előadását nézték meg, majd mécsesek tömegeit gyűjtötták meg egy korábban ismeretlen ünnep tiszteletére. A mécseseket a folyó mentén rendezték el a színház kapujától az Arches városkapuig, és más helyeken is (c. 27.). Pogány történeteket énekeltek az ünnepen. Hét napon át zajlottak a színházi előadások, mécseseket gyűjtottak és tömjént égettek, és egész éjszaka énekkel és mulatozással ünnepeltek. Itt újabb jelzést kapunk az ünnep újdonságára: a résztvevők kigúnyolták apáik figyelmeztetését, arra hivatkozva, hogy az idősek nem tudták, hogyan kell ezeket a dolgokat csinálni, ahogy „mi” már tudjuk. Isten egy fürdő épülőben levő tepidariumának leomlásával figyelmezteti a város lakóit, a szövegből nem állapítható

⁵ Marcellinus comes, anno 501. „plus enim quam tria milia civium saxis gladiisque compressionibus et aquis proscaeniis amissos urbs augusta deflevit”. In MGH, Auct. ant. XI. 95, 1894, Berlin.

⁶ In Constantinus Porphyrogenetus, *Excerpta de insidiis* frg 39. 168. Az esetről rajtuk kívül tud Ióannés Antiochénos (Antiochiai János) is, aki egy töredékében azt állítja, hogy az ünnepséget akkor rendezték meg első ízben: frg. 240. In MARIEV 2008.

⁷ GREATREX–WATT 1999, 3.

⁸ GREATREX–WATT 1999, 3; Alan CAMERON 1976, 227, 7. jegyzet: a kor sok halálos áldozatot követelő cirkuszi zavargásainak egyre inkább a színház, és nem a hippodrom a helyszíne.

⁹ A *Brytai*/*bryó* etimológiájához: KUKULÉS 1948, 25. A konstantinápolyi ünnep további forrása Antiochiai János (Ióannés Antiochénos cap. 240. 450.) szintén megnevezi az ünnepet, és megemlíti a táncosok kitiltását. A *Suda-lexikon* is ismeri az ünnepet (*Suda*, ed. A. ADLER, III. Leipzig, 1933, 309. *Maiumas* címszó alatt), ráadásul azonosítja a *Maiumával*, azonban a szöveg hely értékét csökkenti, hogy harmadikként hozzájuk csapja a rómaiak augusztusi kutyaáldozatait, aminek semmi köze nem lehet az előző kettőhöz.

¹⁰ GREATREX–WATT 1999, 4.

¹¹ Józsua Stylita kiadásai: W. WRIGHT 2003 (első kiadás: 1882); a szöveg modernebb fordításával: TROMBLEY–WATT 2000. (Mindkét kiadást lásd a Józsua Stylita-tételnél a szövegkiadások jegyzékében.)

¹² Józsua Stylita c. 27., 30., 33. és 46.

meg, hogy ez az ünnep idején vagy közvetlenül utána történt (c. 30.). A 499. évben is megrendezték az ünnepet, melyet saskajárás követett, majd több, a várost sújtó katasztrofó (c. 33.). Mielőtt ismét sor kerülhetett volna a néven még mindig nem nevezett ünnepre, megérkezett Anastasius császár rendelete, melyben betiltja a táncosok tevékenységét, azaz a *mimos*-előadásokat (c. 46.).

Az ünnep látványosságaival és az éjszakai mulatságokkal a klasszikus antik *pannychisek*, éjszakai ünnepségek képét idézi fel. Bár a konstantinápolyi Brytai betiltása ezt is érinti, a vízzel való kapcsolat itt sokkal gyengébb, mint a Brytai esetében, a víz annyiban van jelen, hogy az ünneplés középpontja a várost átszelő folyó két partja. A rituális elemek közül itt nem a víz, hanem a fények: *kandelai*, *lampades* ('gyertyák', 'fáklyák') szerepére esik a hangsúly. A szöveg egészen explicit módon utal az ünnep újdonságára: ez a májusi fesztivál, ha létezett is korábban, csak sokkal szerényebb keretek között gyakorolhatták. Ezt támaszthatja alá az a tény is, hogy a szerző hol egy-, hol három-, vagy hétnaposnak nevezi az ünnepet – az időtartam komoly eltérései ilyen rövid időintervallumon belül utalhatnak arra, hogy az ünnephez tartozó szokások még kialakulatlanok. Ez a tény azért fontos, mert a három egymással rokonítható ünnep forrásaink által hangsúlyozott pogány volta arra a feltevésre csábíthatna minket, hogy forrásainkkal egybehangzóan ősi pogány kultuszok maradványaiként azonosítsuk őket. Valójában azonban igen kevés nyom utal rá, hogy bármelyik is létezett volna a Konstantin előtti korban. Watt és Greatrex a konstantinápolyi Brytai és az edessai ünnep esetében bár óvatosan, de felveti a két ünnep lényegi azonosságát.¹³

A harmadik ünnep az, mely kimondottan a Maiuma, illetve Maiumas nevet viseli. Malalas művében két említését találjuk: Commodus idején Antiochia pénzt kap arra, hogy megfelelő módon rendezzen meg bizonyos ünnepeket, így a kocsiversenyeket és „Dionysos és Aphrodité éjjeli drámafesztiválját, melyet Maiumaként ismernek, mivel május-artemision hóban tartják minden második évben”.¹⁴ A pénz fedezi a fáklyákat és a gyertyákat a harmincnapos ünnepre. Malalas latinul idézi Vergilius egyik helyét, ahol a költő a „háromévenkénti” Bacchus-ünnepekre utal, ezzel valószínűleg az a célja, hogy bizonyítsa: a *trietéris*-jelleg Dionysos kultuszára jellemző. A második említés szerint II. Theodosius császár Antiochos Chuzont küldi praefectusként Antiochiába, aki gondoskodik a lóversenyek, az Olympia és a Maiumas megrendezéséről.¹⁵

A két szövegrész, úgy gondolom, nem értelmezhető egymástól függetlenül. A XIV. könyv rövid passzusa szerint megrendezik vagy talán felújítják a lóversenyeket, az antiochiai Olympiát és a Maiumát. A XII. 3. fejezet tárgya éppen ezeknek a bevezetése: az első Olympiát Commodus alatt rendezték Antiochiában, ez adja Malalas XII. könyvének egyik fő témáját, de emellett beszámol a másik két fesztiválról: a lóversenyekről és a Maiumáról is. Malalas forráskezelése igénytelen, szinte bármilyen írott szöveget hajlandó forrásként felhasználni, ezért adja magát a feltételezés, hogy talán a II. Theodosius alatti játékok propagandadokumentumait használta fel a XII. könyvben

¹³ GREATREX–WATT 1999, 7–8.

¹⁴ Malalas XII. 3. 285.

¹⁵ Malalas XIV. 17. 363.

mint a Commodus kor egyik fő forrását. Mit tudunk meg itt a Maiumáról? A három éves megrendezés az antik terminológia gyakorlatának megfelelően minden második évet jelenti, az ünnepnek valamilyen kapcsolata van a színházzal, eseményei éjszaka zajlanak, hosszú ideig tartanak – még ha a Malalas által megadott harminc nap túlzásnak tűnik is. Aphrodité és Dionysos szerepét nem okvetlenül kell komolyan vennünk, meglehet, hogy csupán az ünnep jellegére utal a szerelem és a bor isteneinek megnevezése, illetve a fesztivál *trietérís* megrendezését azzal magyarázza, hogy a Dionysos-ünnepeket rendezik meg kétévente. Aphrodité esetében nagyobb a valószínűsége, hogy ténylegesen Dea Syria vagy más helyi istennő szerepére utal.

A Malalas által hozott adat egybevág az általános benyomással, hogy ez az ünnep valamiképpen Antiochiából indult hódító útjára. Létéről feliratos adatok is tanúskodnak, melyek igazolják, hogy az ünnep széles régióban elterjedt Syriában és Kis-Ázsiában, feliratok tanúsítják, hogy létezett ilyen ünnep Tyrosban, Gerasában, Heliopolisban, Aphrodisiasban és Nikaiában.¹⁶ A feliratos anyag időbeli eloszlása hasonló az irodalmi adatokéhoz, kivéve a talán legkorábbi Nikaia feliratot a III. századból.¹⁷ Az irodalmi források száma nehezebben meghatározható, egyes auktorok néven nevezik az ünnepet, mások talán hivatkoznak rá – azonban nem okvetlenül a Maiumára vonatkozó célzást kell látni abban, ha egy egyházi szerző megrója a híveket, akik rohannak a színházba, hogy ott a vízben úszkáló meztelen nőket bámulják. Nemcsak keresztény szerzők említik, hanem például Iulianus császár is,¹⁸ a rövid megjegyzésből annyit tudunk meg, hogy Antiochia polgárai súlyos összegeket költöttek a Maiumához kapcsolódó lakomákra, miközben elhanyagolták az istenek kultuszát. Libanios rétor valószínűleg legalább két helyen szól a Maiumáról, azonban az ünnep megnevezése nélkül.¹⁹ Figyelemreméltó, hogy az aposztata császár és a pogány szónok éppen úgy elítéli az ünnep erkölcstelenségét, mint a keresztény tanítók. Ebből arra következtethetünk, hogy a Maiuma valóban minden lehetséges mérce szerint rendkívül szabados ünnep volt.

Körülbelül ugyanebben az időszakban ír a Maiumáról Ióánnész Chrysostomos is, a név megemlítése nélkül. Leírása alapján egy vízi revü képe bontakozik ki, ahol a színház medencéjében úszkáló ruhátlan hölgyek látványa sodorja veszélybe a hívek üdvösségét.²⁰ A szöveg még Chrysostomos antiochiai évei alatt íródott, tehát a színház Antiochiában vagy Daphnéban található, a látványosság azonosítása a Maiumával

¹⁶ GREATREX–WATT 1999, 8–12; vö. MENTZU-MEIMARE 1996, 58–59.

¹⁷ A felirat: ROBERT 1936; a datáláshoz: 14.

¹⁸ Iulianus, *Misopógón* 362 D.

¹⁹ Libanios, *Oratio* 41. 16. „[...] ποιεῖν τὴν μυρία κακὰ τῇ πόλει φέρουσιν εὐροτὴν, ἐπεὶ καὶ νέοι μετὰ σωφροσύνης ἀναβάντες ἐκεῖσε ταύτην ἀποβαλόντες κατέβησαν. εἰς ἃ μοι δοκεῖ βασιλεὺς τις ἀγαθὸς ἀποβλέψας βέεσαι τὸ πρᾶγμα, τὸ δὲ αὐθις ἀνέφν [...]” („[...] a városnak tízezer bajt hozó ünnepet tartani, mert még azok az ifjak is, akik józansággal felvértezve mennek oda, azt félredobva térnek vissza. Egy jó császár, úgy gondolom, ezeket látva törölte el a dolgot, az azonban újra kisarjadt [...]”). E hely alapján feltételezhető, hogy az ünnep első betöltője Iulianus volt. További lehetséges allúziók Libaniosnál: GREATREX–WATT 1999, 14. 48. jegyzet.

²⁰ In Matthaecum Homil. VII, PG 57, 79–90.

azonban nem vehető teljesen bizonyosra.²¹ Antiochiai Severus szír nyelvű homíliaja²² már egyértelműbb. A felháborodott hitszónok egy Daphnéban tartott erkölcstelen és pogány ünnepről számol be, melyre éjszaka került sor. Greatrex és Watt a Maiumával hozza kapcsolatba azt a tényt, hogy az első színház, melyet az I. század végén úgy alakítottak át, hogy az orchéstrát vízzel lehessen elárasztani, a daphnéi volt, melyet aztán számos más színház követett a birodalom területén.²³

A Maiuma körül a korban fellángoló vita az ünnep betiltásához, majd újbóli engedélyezéséhez vezetett, amiről a *Codex Theodosianus* tanúskodik.²⁴ Mindkét idézett törvény-szöveg említi a Maiuma egy korábbi betiltását, melyet a császár 396-ban felold, feltéve, hogy az ünnep erkölcsös keretek között marad, majd 399-ben megismétli ezt a részleges engedélyezést, magát a Maiuma megnevezést azonban együtt említi az ünnepre jellemző „rút és becstelen látványosságokkal”, melyek továbbra sem engedélyezettek, így a szöveg akár tiltásként is értelmezhető.²⁵ A szöveg a provinciák lakóinak ünnepéről beszél, ami megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy a korabeli Konstantinápolyban akkor még egyáltalán nem volt ismert hasonló ünnep, vagy ott fennmaradt a korábbi tiltás. A két törvény közül az első bekerül a *Codex Iustinianus*ba is, tehát úgy tűnik, hogy az Anastasius által hozott későbbi, V. századi tilalmat is végül feloldották.²⁶ A hektikus törvénykezési gyakorlat jelzi a Maiuma rendkívüli népszerűségét a lakosság körében, s hogy a császárok sem tudtak ellenállni a kísértésnek, hogy a fesztivál megrendezésével növeljék népszerűségüket. E törvények implicit módon utalnak az általunk vizsgált definíciós problémára is: a kortársak számára sem lehetett egyértelmű, hogy a számos hasonló jellegű fesztivál közül melyekre vonatkozik a törvényi tiltás: a Maiuma név büntetendő, az erkölcstelen színházi revüműsorok vagy általánosságban a táncos előadások?

A következő forrásunk Iustinianus kori, Ióannés Lydos a római naptárról írott *De mensibus* című művében kétszer említi a szót. Az első adat közvetve vonatkozik a Maiumára: Lydos ismeri a szó korrekt szír etimológiáját: a május hónap bevezetésében a hónap nevét egyrészt Maiával, Hermés anyjával kapcsolja össze, másrészt a víz princí-

²¹ GREATREX–WATT 1999, 16. Greatrex és Watt elfogadják a szöveget mint a Maiuma forrását, bár megemlítik az ezzel ellentétes véleményeket is (uo., 55. jegyzet).

²² Antiochiai Severus 8. hom. 95. PO 25 (1935) 93–94. A szöveg az 512–518 körüli évekre datálható: GREATREX–WATT 1999, 16.

²³ GREATREX–WATT 1999, 16.

²⁴ „Clementiae nostrae placuit, ut maiumae provincialibus laetitia redderetur, ita tamen, ut servetur honestas et verecundia castis moribus perseveret” (396. április 25. Cod. Theod. XV. 6. 1). Illetve: „Ludicras artes concedimus agitari, ne ex nimia harum restrictione tristitia generetur. Illud vero quod sibi nomen procax licentia vindicavit, maiumam, foedum atque indecorum spectaculum denegamus” (399. október 2. Cod. Theod. XV. 6. 2).

²⁵ A tilalom feloldása Arcadiushoz és Honoriuszhoz köthető, azonban nem ismert, hogy kitől származott az eredeti tiltás. Lieu szerint (LIEU 1949, 48) Iulianus Apostatától származik az első tiltás, összhangban azzal, hogy ő és Libanios is elítéli a szokást (Libanius Or. 50. 16), vele ért egyet GREATREX–WATT 1999, 20. MENTZU-MEIMARE (1996, 64) szerint Constantinus lehetett az első, aki betiltotta.

²⁶ Cod. Iustin. XI. 46. 1. Malalas alapján egyértelműnek látszik, hogy már II. Theodosius alatt maga a császár gondoskodik az antiochiai Maiuma megtartásáról, még az eredeti megnevezést is megőrizve.

piumával, s mint mondja, a szírek „még ma is így nevezik a vizet, ezért nevezik a vízvezetékét *méiurinak*”.²⁷ Később magát a Maiumát is megemlíti, azonban nevét vagy *Maia istennő*, vagy a *május hónap* nevéből vezeti le. Mint mondja, egy bizonyos fajta ünnepet *maiumizálásnak* neveznek, innen a Maiuma név, ugyanis májusban a rómaiak éjszakai ünnepet tartottak. Róma előkelői birtokba vették Ostia tengerparti várost, és azzal mulattak, hogy egymást a tenger vizébe dobálták. Ezért nevezik Maiumának az ilyen ünnepet.²⁸ Lydos az egyetlen, aki ismeri a Maiuma etimológiáját, mivel a ma többé-kevésbé általános konszenzus szerint a szír nyelvből jön, és a vízzel való kapcsolatra utal – igaz, a két szó kapcsolata nála indirekt, szerinte a május hónapnév ered a szír víz szóból, s a hónap ad nevet az ünnepnek. Ezt a kapcsolatot nemcsak az ünnephez kötődő színházi vízi revü léte támasztja alá, hanem az is, hogy a vonatkozó feliratok egy része is vizes létesítmények közelében került elő.²⁹ Ez a leírás az ünnepnek az előzőekhez képest egy rusztikusabb formáját mutatja be, s hajlanék rá, hogy ezt tartsuk a Maiuma eredeti formájának – ha lenne bárki más Lydoson kívül, aki hasonlókat ír.

A Maiuma szó kifejezetten a közel-keleti ünnepre vonatkozó utolsó előfordulásai IV–VI. századiak, azonban a szó később sem tűnik el a használatból, bizonyos császári ajándékozási ceremóniákat illetnek ezzel a megnevezéssel. Ezek esetében is többek felvetik az eredeti Maiumával való kapcsolatot, tudniillik időnként ezekre a „maiumákra” is vizes létesítmények, például fürdők közelében kerül sor.³⁰ Az azonban bizonyosnak látszik, hogy ez a kései Maiuma már nem pontos naptári dátumhoz kötött esemény.

Amikor kontextusában szeretnénk megérteni a Maiuma ünnepet, több problémába is beleütközünk. Az első mindjárt az ünnep vallási jellegének kérdése. A keresztény szövegek pogány kultusznak tekintik, azonban a Maiumával szemben felhozott ellenvetések leginkább erkölcsi természetűek, kisebb részben nevezhetők vallásinak. A Maiuma pogánynak nevezett elemei olyan cselekmények, melyek rituális kontextusban is előfordul(hat)tak, így a keresztény szerzőkben azt a benyomást kelthették, hogy egy pogány rítus szemtanúi, azonban ezek az elemek profán szituációkban is felbukkanhattak. Ilyen elsősorban a fények használata. Mécsesekkel, fáklyákkal tartott

²⁷ Lydos, *De mensibus* IV. 76.

²⁸ Lydos, *De mensibus* IV. 80. Ezt a szöveghelyet veszi át a *Suda-lexikon* *Maiumas* címszava is.

²⁹ A kutatók véleménye megoszlik, hogy a víz vagy a tengerpart jelentésű töből származtassák az ünnepnevet (héber *may*, illetve *yamma*). GREATREX–WATT (1999, 13) szerint kizárólag tengerre utalhat az ünnepnév, míg MENTZU–MEIMARE (1996, 70–72) és BELAYCHE (2004a, 411) megengedi, hogy másfajta vízre vonatkozzon a megnevezés. GOOD (1986, 101–102) szintén egyszerűen vízként értelmezi, és összetett szóként, ugyanis a görög *hydrophoria* tükörfordításának tekinti.

³⁰ Theophanes 451. 25–26: VI. León Maiumát tart Sophianaiban. *Scriptor incertus de Leone Bardae filio*, in Leo Grammaticus, ed. I. BEKKER, 1842, 337., 2: *ta akeduktumál* Maiumát tartottak, és megajándékozták a sereg vezetőit I. Mihály idején, 803-ban. Constantinus Porphyrogenetus, *De caerimoniis* I. 451. 10.: Konstantín Maiumát adott a katonáknak. GREATREX–WATT (1999, 12) szerint ezek függetlenek az eredeti ünnep-től. Ezzel ellentétesen érvel ROCHOW 1987, 570–571; MENTZU–MEIMARE 1996, 66; BELAYCHE 2004, 408. A szöveghelyekben megadott helyszínek alapján én is hajlok rá, hogy egyetértsek velük, azonban ez a Maiuma formáját tekintve már kevésbé hasonlíthat az eredeti ünnepre.

éjszakai felvonulásokról sok információval rendelkezünk, a késő antik naptárakban a *lychnos*, 'mécses' szóból képzett *Lychnapsia* önálló ünnepnévként is felbukkan.³¹ Bár a mulatság egésze nagyon hasonlít egy régimódi *pannychisre*, éjszakai felvonulással járó ünnepségre, egyáltalán nem szükségszerű, hogy mindezt vallási szertartásként értékeljük, nem lehet éjszaka fények nélkül utcára vinni embereket nagy tömegben.

Pogány forrásaink szerint a Maiuma nem vallási ünnep, Libanios legalább annyira elítéli, mint a keresztény egyházatyák, és Julianus sem pozitívan nyilatkozik róla, sőt talán ő tiltotta be először. Számukra a Maiumának semmi köze az istenek kultuszához.³² Valójában Malalas az egyetlen szerző, aki erre látszik utalni, szerinte Aphrodité és Dionysos tiszteletére zajlott. Egyszersmind ő az egyetlen forrás, aki szerint a IV–VI. század előtt is megrendezték ezt az ünnepet. A források túlnyomó többsége alapján a Maiuma középpontjában az egészen profán színházi látványosságok álltak. Ezen a ponton viszont egy sajátos ellentmondást vehetünk észre a név és az események között. A leírások egy kifejezetten urbánus ünnepről számolnak be, középpontban a színházzal. Ha a Maiumának létezett egy korábbi, vallási rítusokhoz szorosabban kötődő formája a szír etnikum körében, az ettől teljesen eltérő kellett hogy legyen. A Maiuma név a tengerrel kapcsolatos, az egyetlen szerző, akinél a tenger szerepet játszik, Lydos. A szokás általa leírt formája tűnik a legarchaikusabbnak, nála a résztvevők egymást dobálják be a tengervízbe egy sajátos népszokás keretei között, nem pedig egy ledér varieté szemlélői – ugyanakkor viszont az ő forrásértéke a legkétségesebb, hiszen senki más nem tud Maiumáról a nyugati birodalomrészből.³³

További források híján a fejlődés menetéről csak feltevéseink lehetnek. Valószínűtlen, hogy a Maiuma a semmiből jelent volna meg, és kialakulásának centruma egyértelműen Antiochia, azonban a görög források nem utalnak rá, hogy milyen gyökerekre megy vissza, vajon egy szír vallási szertartásra, vagy valamilyen profán, népi mulatságra. A tágabb régióban ismertek voltak kultushelyekhez kapcsolódó szakrális jelentőségű, mesterséges vízmedencék, így Hierapolisban, illetve a legismertebb, *Ábrahám tavai* Edessában, melyek vallási szerepüket a keresztény időkben és az iszlám alatt is megőrizték.³⁴ Figyelemreméltó, hogy mindkét városból adatolt a Maiuma megléte, azonban Pszeudo-József szövegében semmi sem utal rá, hogy az edessai ünnep kötődött volna ezekhez a tavakhoz.

Amennyiben hiszünk Malalasnak, Antiochiában már Commodus alatt nagyszabású ünnepségeket rendeznek Maiuma néven, azonban ez akkor még megmarad lokális jelentőségűnek. A források csak Konstantin után kezdenek megszorodni. Az anyag túl-

³¹ *Lychnapsia*, szó szerint mécses-ünnep, a Philocalus-naptárban augusztus 12-én szerepel. DIVJAK–WISCHMEYER 2014, 212, 293: a leggyakrabban idézett egyiptomi eredeztetés mellett kiemeli a gyertyák szerepét a halottkultuszban és a birodalmi reprezentáció különböző eseményeinél. Utóbbira számos példát hoz: McCORMICK 1990, 109–110.

³² MENTZU-MEIMARE 1996, 64.

³³ GREATREX–WATT (1999, 17) megkérdőjelezi a Lydos-adat értékességét. Azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Ióánnész Lydos kimondottan megbízható forrás, bár az adatai kezelését befolyásolják filozófiai koncepciói, de nem ír le légből kapott információkat.

³⁴ MANGO 1984, különösen 54.

ságosan kevés ahhoz, hogy megkíséreljük földrajzilag követni a folyamatot, de a szöveg megjegyzései az ünnep újdonság voltáról alátámasztják benyomásunkat: a Maiuma sok helyen új jelenség volt. Az elterjedésnek ez a mintázata párhuzamos azzal a tendenciával, amit más ünnepeknél is megfigyelhettünk: földrajzilag vagy szociálisan korlátozott szerepű ünnepek Konstantin után rohamtempóban terjednek el a birodalom egészében, és mozognak meg egyre nagyobb tömegeket. Hasonló tapasztalható a téli Brumalia, a Kalendae Ianuariae esetében is. A Maiuma nemcsak kronológiailag állítható párhuzamba e két téli ünnepel, a másik közös pont, hogy nem kötődnek egyértelműen politeista kultuszokhoz. A Brumalia vagy a Kalendae Ianuariae az etnikailag római lakosság köréből terjedt el, a Maiuma közel-keleti, szír ünnep – egyik sem görög eredetű.

A források felbukkanásának kronológiáját tanulmányozva nem szabad figyelmen kívül hagynunk egy másik lehetőséget sem: a Maiuma esetleg nem egy új jelenség volt, hanem olyasvalami, ami csak a mi korszakunkban vált láthatóvá, mivel korábban a latin és görög nyelvű auktorok egyszerűen nem írtak róla. A láthatatlanságnak számos oka lehetett, az első magából az etnikumhoz kötöttségből adódik. A latin és görög auktorokon iskolázott személy számára a meglepetés erejével hat, hogy honnan bukkan elő az ókor végén látszólag a semmiből a keresztény szír és kopt nyelvű irodalom. A hellenisztikus civilizáció semmibe vette a „barbár” nyelveket, és megkövetelte a „barbár” témák mellőzését is – megdöbbenően kevés irodalmi forrást ismerünk klasszikus nyelveken a Közel-Kelet hétköznapi kultúrájáról a hellenisztikus császárkorból.

A korábbi láthatatlanságnak egy másik lehetséges oka az ünnep megszervezésének sajátásaiban keresendő. Ha létezett a IV. század előtt Maiuma, azt vagy a városi önkormányzat szervezte, ez esetben számos feliratos forrásra számíthatnánk, vagy családi jellegű multság volt, ez esetben léte nem generált volna írott forrásokat. A IV. századtól kezdve viszont keleten a szervezők, úgy tűnik, a cirkuszi pártok, akik addigra nem csupán a lóversenyek, hanem a színházi látványosságok lebonyolítói is. A késő ókorban a cirkuszi színek átvenni látszanak a városi önkormányzatok szerepét az ünnepek szervezésében, ami aligha meglepő, ha az önkormányzati rendszer finansziális összeroppanására gondolunk e korban. A cirkuszi pártok megjelenése egy korábban magánjellegű ünnep megszervezésében nyilvánvalóan vezetett el oda, hogy az ünnep hangosabbá, extravagánsabbá, drágábbá és botrányosabbá vált, s végül megjelent az írott forrásokban. Egy harmadik lehetőség, mely bonyolíthatja a Maiuma eredettörténetének felgöngyölítését, ha a keleti előzmény nem a Maiuma nevet viselte. Ezt feltételezi Stefan Schorch, aki ünnepünket összekapcsolja a Marzēah nevű, az Ótestamentumból, de számos egyéb ókori keleti forrásból is ismert ünnepel.³⁵ A Bibliában két alkalommal említik a Marzēahot: Ámos 6:1–7-ben és Jeremiás 16:5–9-ben. Az elsőben egy mulatozással járó, főleg a gazdagok által megtartott ünnepként jelenik meg, a második egy gyásznapi, melynek lebonyolítását szervezett, vezetővel rendelkező csoportok végzik, melynek megünneplésére külön Marzēah-házak léteznek. Ennek meglétét számos

³⁵ A Marzēah és a Maiuma kapcsolatához: SCHORCH 2003, 397–415. Általában a Marzēah ünnephez és biblikus említéseihez: ACKERMAN 1989, 275–279; McLAUGHLIN 2001. A pun-főníciai Marzēah: CLIFFORD 1990, 58.

külső forrás erősíti meg a Kr. e. XIII. századi Ugarittól a föníciaiak uralta Marseille-ig. E feliratok is tanúsítják az ünnep nevét, valamint hogy szervezett csoportok ülték meg egy e célra kijelölt házban, melyeket Marzēah-házaknak neveztek, e csoportoknak vezetőjük volt, és a borivás, lakomázás az ünnep fontos része volt.³⁶ Ha csupán a Krisztus előtti és utáni első évezredek adatait vesszük figyelembe, városok és régiók hosszú sorát kapjuk, ahonnan az ünnep megléte adatolt: Elephantiné, Nabatea, Palmyra, Emar, Petra, Asdat, Carthago, Marseille.³⁷ A források nem csupán figyelemreméltó időbeli kontinuitásról árulkodnak a III. évezred vége és a Krisztus utáni első századok között, hanem a megrendezés körülményeinek hasonlóságáról is. Ez az ünnep nem sokban hasonlít a Maiumához, azonban Schorch egyértelmű szöveghelyeket talál rá, hogy mégis azonosítják a kettőt. Az egyik egy Midrás-szöveg, mely a bibliai szöveg Marzēahját Maiumának nevezi; még egyértelműbb az a VI. századi madabai mozaik, melyen a következő felirat olvasható: BHTOMAPZEA H K[AI] MAIOYMAΣ – a Marzēah, avagy Maiuma háza.³⁸ Ebben a kontextusban találhatjuk meg a Maiuma szó legkorábbi előfordulását is, bár ennek értelmezése vitatott: föníciai feliratokon fordul elő a mj' ms szó, mely feloldható Maiuma alakban is.³⁹

E szövegek fényében úgy tűnik, hogy adott volt egy nagy hagyományokkal rendelkező syro-föníciai ünnep, vagy esetleg több ünnep, több helyi elnevezéssel és lokális variánssal, mely minden bizonnyal végig létezett a hellenizált Római Birodalomban, azonban a Konstantin utáni időkben kilép addigi etnikai korlátai közül, és a hozzákapcsolódó színházi látványosságok révén botránykővé válik a moralisták és az egyház szemében.

Schorch az ünnep továbbélésének egy másik útját követi végig: a marokkói zsidóság még a XX. században is megült egy Maimuna nevű, karneváli hangulatú ünnepet. Ez időpontjában a Pészachhoz kötődött, azt követte. Lakoma és mulatság tartozott hozzá, jelmezviselés, és valami, ami a Maiuma vízi jellegét látszik őrizni: a résztvevők a tengerhez vagy folyóhoz mentek, és belegázoltak a vízbe.⁴⁰ A résztvevők az ünnep eredetét saját kultúrájukból magyarázzák: Maimonidés apjának halotti megemlékezése lenne, aki a Pészach utolsó napján halt meg, ez adna magyarázatot a vidám ünnep bizonyos halotti vonatkozásaira.

Zinza és zenziarius

Visszatérve a késő antikvitás Maiumájához: a források alapján úgy tűnik, hogy a gyors terjedése egy ponton megáll, és nem hagyja el a közel-keleti régiót. Az egyetlen kivételnek Lydos szövege tűnik. Leírásában nincs olyan elem, amely miatt kétségbe kel-

³⁶ SCHORCH 2003, 402.

³⁷ SCHORCH 2003, McLAUGHLIN 2001, passim. Az egyes helyek láthatók a 2. térképen.

³⁸ SCHORCH 2003, 404.

³⁹ SCHORCH 2003, 404; GOOD 1986.

⁴⁰ SCHORCH 2004, 406.

lene vonnunk a hitelességét.⁴¹ Valószínűtlen, hogy római előkelői gyakorolták volna az általa leírt szokást, azonban a Rómában élő közel-keleti diaszpóra minden további nélkül megtehetette, s talán éppen ők őrizték meg a Maiuma eredeti formáját. Hogy meddig, a szöveg alapján megállapíthatatlan, mindenesetre Lydos múlt időben beszél a szokásról. A szír diaszpóra jelenléte Rómában közismerten feltűnő volt.

Nem ismerünk egyértelmű külső megerősítést Lydos állítása mellett, azonban mégis érdemes kísérletet tennünk rá, hogy megtaláljuk a feltételezett itáliai Maiuma nyomát. Ehhez újra elő kell vennünk a már sokat emlegetett Philocalus-naptárt, vagy másik nevén a 354. év naptárát. Ebben május havában találunk két igen rejtélyes tételt. Május 19-nél a Zenziarius bejegyzés szerepel, majd május 29-én a Zinza. Mindkét szó hapax legomenon, és a naptár összeállítója sem fűzött hozzá magyarázatot. A két megnevezés valószínűleg összetartozik, bár a szöveg kiadói és kommentátorai nem tudták értelmezni őket.⁴² Ez ugyan alig több, mint megalapozott gyanú, de lehetségesnek tartom, hogy a két elnevezés a római Maiumát jelölte. Az első érvem a két szó kapcsolata, bármit jelentsenek is. Tíznapos eltéréssel kerültek a naptárba, ennek legegyszerűbb magyarázata, hogy valamiféle ünnepciklus elejét és végét jelölték, a keleti források Maiumája pedig lehetett ennyire hosszú is. Az első nap a május 19., ez csupán két nappal tér el az edessai május 17-től. Lydos a *De mensibus*-ban négy májusi ünnepről beszél, ezek a szöveg sorrendjében haladva: Rosalia, Mercuriusnak bemutatott áldozatok,⁴³ Maiuma, és Lemuria a halottak tiszteletére. A Philocalus-naptár a következő ünnepeket ismeri: Mercurius-templom dedicatioja, zenziarius, Rosalia, zinza – bár a Lemuria itt már hiányzik, az ünnepek sorrendje azonos.⁴⁴

A zinza, zenzi tövek alkalmatlanok rá, hogy bármiféle használható etimológiát találjunk hozzájuk akár a görög, akár a latin nyelvből, a Philocalus-naptár eddigi kiadói-nak sem sikerült. Bár teljesen egyértelmű etimológiát én sem tudok ajánlani, de talán pár lépést megtehetünk a két szó megértése felé. A zenziarius és zinza magánhangzóinak eltérése könnyen megmagyarázható: a kései latinban a hangsúlytalan rövid i hangok e-vé alakultak szabályos hangváltozással, a hagyományos i helyesírás és a kiejtett e közötti ingadozásról számos felirat tanúskodik.⁴⁵ A zinza i-je hangsúlyos, így megőrizte eredeti kiejtését, a hosszabb zenziariusban az első szótag hangsúlytalan, így ott e-vé alakult. A kiejtést követő ortográfia mutatja, hogy a naptár szerkesztője e szavakat az élőbeszédből ismerte, és bizonytalan volt helyesírásukban.

⁴¹ BELAYCHE (2004b, 15 és 2004a, 404) cáfolja azt a Cumont és mások által felvetett elképzelést, hogy az ostiai Maiuma a gázai diaszpóra Marnas-kultuszához kapcsolódó ünnep lett volna, e mellett nem szól más, mint hogy Gáza kikötője, több más keleti kikötőhöz hasonlóan, a Maiuma nevet viselte, illetve egy gázai istenség, Marnas kultusza jelen van Ostiában, azonban éppen Gáza és Maiuma városából Maiuma ünnep nem ismert.

⁴² DIVJAK–WISCHMEYER 2014, 274, 277; SALZMANN 1990, 130.

⁴³ Macrobius, *Saturnalia* I. 12. 19. is megerősíti, hogy május hó folyamán a kereskedők Maiának és Mercuriusnak mutattak be áldozatot.

⁴⁴ A Rosaliát „Rosalia macellum rosam sumat” bejegyzéssel jelzi.

⁴⁵ HERMAN 2003, 33.

Amennyiben e szavak a kései kiejtést tükrözik, felvethetjük, hogy ez nem csak az e/i változásra vonatkozik. A z betűt a klasszikus latin csak a görög eredetű szavak dzétájának átírására használta, a késő ókorban azonban feliratokon megjelenik a z latin szavakban is. A d és g hangok magas magánhangzók, elsősorban i előtt, affrikátává alakulnak, ez fog elvezetni a mai olasz dzs kiejtéshez. Az átmenetileg létrejövő új hangot, amennyiben jelölik, z betűvel írják le, így a zinza lehet egy gingia, dindia vagy ezek ötvözetének leírása, követve a kortárs kiejtést.⁴⁶ A d betűt használó változatokkal nincsen ismert görög vagy latin szó, a *gingi-* fő és ehhez hasonlók viszont ismertek a görög nyelvben. Igaz, amit találtunk, kétséges értékű, ugyanis a *zinza* után másik két hapax legomenonnal lettünk gazdagabbak. Az egyik a Hésychios *Lexicon*ában található (348.) *ginglismos* vagy *gingilismos* szó, mely Hésychios magyarázata szerint *apo cheirón gelóst* (csiklandozást, avagy csiklandozás kiváltotta nevetést) jelent. A másik szó Petronius *Satyricon*jában fordul elő, a latin szlengnek e túlértékelhetetlen tárházában, ez a szó pedig a szintén rejtélyes *gingilipho* ablativusi formában.⁴⁷ A „gingilipho ingenti clamore exsonabant” félmondatban a modern kiadások általában nem próbálják konjektúrával eltüntetni a *gingilipho* hapaxot, hanem értelmezni próbálják, méghozzá Hésychios szócikke alapján, nevetésként: tehát a szereplők nevetése és hangos kiabálása töltötte be a helyiséget.⁴⁸ Történetünk szempontjából jelentőséggel bírhat, hogy e *gingiliphus* helyszíne Trimalchio fürdője, bár ez talán csak véletlen egybeesés.

Feltevésük, miszerint a *zinza* és társa a latin szlengből származó szavak, váratlan megerősítést nyerhet az olasz nyelvből, ugyanis a minket érdeklő szótövekből az olasz nyelv több szót is képez, melyek jelentése összhangban volna az általunk keresett bohém, népi ünneppel. A modern olasz nyelvben a *gingillare* jelentése: ugrat valakit, csúfot űz valakiből, ténfereg, *gingillarsi*: 'lopja a napot', 'elfecsérli az idejét', 'lófrál', *gingillo*: 'csecsebecse', 'aproság'.⁴⁹ Az olasz szó etimológiája ismeretlen, de a *zinza/zenziarius* szavakkal való kapcsolata nem zárható ki.

Az elmondottak kétségtelenül nem adnak szilárd bizonyítékot, inkább csak egy lehetőséget vázolnak fel, azonban Lydos szövege, mely egy ostiai Maiumáról tanúskodik, önmagában is elégséges bizonyíték egy itáliai Maiuma meglétére, semmi okunk egy általában megbízható szerző állítását különösebb ok nélkül elvetni. Ez az adat egy-szersmind kijelöli a Maiuma elterjedésének nyugati határvonalát is. Ez azonban felvet

⁴⁶ HERMAN 2003, 41.

⁴⁷ Petronius, *Satyricon* 73. „Quid facimus homines miserrimi et novi generis labyrintho inclusi, quibus lavari iam coeperat votum esse? Ultro ergo rogavimus ut nos ad balneum duceret, proietisque vestimentis, quae Giton in aditu siccare coepit, balneum intravimus, angustum scilicet et cisternae frigidariae simile, in qua Trimalchio rectus stabat. [...] Ceteri convivae circa labrum manibus nexis currebant, et gingilipho ingenti clamore exsonabant. Alii autem aut restrictis manibus anulos de pavimento conabantur tollere, aut posito genua cervices post terga flectere, et pedum extremos pollices tangere.”

⁴⁸ SALONIUS 1927, 19; CORBETT 1969, 255.

⁴⁹ HERCEGH-JUHÁSZ 2000, 396. Vö. még: FELICE-DURO 1974, 856: *gingillarsi: divertirsi, trastullarsi, perdere il tempo facendo dei lavori che non hanno utilità pratica*. BATTISTI-ALESSIO 1952, 1810: a szó első felbukkanása XVIII. századi. Általában hangutánzó szónak tekintik (BATTISTI-ALESSIO 1952, 1810 és CORTELAZZO-ZOLLI 2009, 505).

egy kérdést: ha a Maiuma ünnep oly sebesen terjedt el Antiochia környéki szülőhelyéről a Közel-Kelet városaiban, miért állt meg ez a terjedés nyugaton? A IV. században ennek még nem lehetett volna különösebb kulturális, politikai, sem egyéb akadálya. A forrásadatok alapján úgy látom, hogy az ok egyszerű: nyugaton a főnőcai Marzēah–Maiuma ünnepet más módon próbálták a kereszténységgel kompatibilissé tenni: fő rituális elemeit áthelyezték Keresztelő Szent János ünnepére, a nyári napfordulóra.

Szent János-napi fürdőzés

A nyári napfordulóhoz kapcsolódó rituális fürdőzés korszakunkból sokkal szórványosabban adatolt, mint a Maiuma, azonban forrásaink sokkal részletesebben mutatják be. Szent Ágoston egy homíliájának részlete egy hippói pogány szokásról számol be.⁵⁰ Egy karácsonyi szentbeszéd befejezésében Ágoston figyelmezteti a híveket, hogy ne vegyenek részt az újévi pogány ünnepségeken. Mint mondja, fél évvel korábban, Keresztelő Szent János születésnapján, babonás pogány szokás (*superstitiose pagana*) szerint keresztények mentek a tengerhez, és ott megkeresztelkedtek (*se baptizabant*). A püspök távollétében a presbíterek szigorú büntetést szabtak ki a résztvevőkre, ami miatt az érintettek morgolódtak is: ha előre szóltak volna nekik, hogy tilos ilyet tenni, nem tették volna. Így most Ágoston jó előre figyelmeztet mindenkit: ne vegyenek részt a Kalendae Ianuariae megünneplésében.⁵¹

Az egyházi aggály érthető: a vízbe való alámerülés, különösen, ha a résztvevők maguk is a *baptizare* igét használták rá, újrakeresztelésként értelmezhető,⁵² mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy a résztvevőknek fogalmuk sem volt róla, hogy pogány rítust gyakorolnának, ők egyszerűen rituálisan megfürödtek a tengerben, méghozzá éppen Keresztelő Szent János ünnepén, a nyári napforduló napján. Maga Ágoston sem eretnekséggel, hanem pogány rítusok gyakorlásával vádolja a résztvevőket, azonban bővebb magyarázatot nem kapunk tőle.

Szerencsére a késő ókorból nem Ágoston a Szent Iván-éji fürdőzés egyetlen forrása. Két helyet ismerek még, mindkettő az V–VI. század fordulóján élt Arles-i Caesariusnál olvasható. Az egyik a 33. homília (Sermo 33. Ante natale Sancti Iohannis Baptistae), ahol a következőt olvashatjuk (cap. 4.): Caesarius kéri a híveket, hogy figyelmeztessenek mindenkit, „nehogy valaki Szent János ünnepén forrásokban, tavakban vagy folyókban, éjjel vagy a hajnali órákban megfürödni merészkedjék: mert ez a szerencsétlen szokás még a pogány kultuszok közül maradt itt. [...] Ezzel kapcsolatban arra

⁵⁰ Augustinus, *Sermo* 196. 4. PL 38, 1021.

⁵¹ „Natali Joannis, id est ante sex menses (tot enim menses inter se habent praeco et Iudex), de solemnitate superstitiose pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant. Absens eram: sed, sicut comperi, per disciplinam Christianorum presbyteri permoti, quibusdam dignam et ecclesiasticam disciplinam dederunt. Murmuraverunt inde homines, et dixerunt quidam: Quantum erat ut indicaretur nobis? Si ante praemoneremus, non faceremus. Ipsi praemonuissent presbyteri, non fecissemus. Ecce episcopus praemonet, moneo, praedico, denuntio.”

⁵² Görög kontextusban a *baptizo* vízbe merítést is jelenthetne, mindenfajta vallási kontextus nélkül, azonban latin nyelvi környezetben a szó keresztény terminus.

is ügyeljenek, testvérek, hogy a tisztasággal és a tisztességgel ellenséges, rút és pajzán dalok háznépetek ajkáról ne csendüljenek fel: mert nem igazságos, hogy arról a szájról, ahol Krisztus eucharisztiaja belép a testbe, pajzán vagy szerelmes énekek szólnak.⁵³ Egy későbbi beszédben (*Sermo* 216. 4.) ugyanerre inti a híveket, itt az éjszakai fürdő már nem nyer említést, hanem arra helyezi a hangsúlyt, ami erkölcsileg kifogásolható: amitől óvakodni kell, az a bohóckodás (*scurrilitas*), rút beszéd (*turpiloquium*), szexuális tartalmú dalok (*cantica luxuriosa*).⁵⁴

Caesarius Szent János születésének ünnepével, június 24-ével kapcsolatban a népies ünneplésnek két elemét hangsúlyozza. Az első a rituális fürdő, melynek helyszíne lehet patak, forrás vagy tó is. A fürdőre éjszaka vagy hajnalban kerül sor. A másik elem az egyértelműen szexuális tartalmú dalok éneklése, Caesarius turpia, amatoria és a háromszor ismételt luxuria jelzővel minősíti ezeket. Emellett *scurrilitas* és *turpiloquium*, a bohóckodástól és a rút beszédétől is óv, valószínűleg ezeket sem csupán a népi ünnepség hangulatával együtt járó szabadossággént kell értelmeznünk, hanem esetleg rituálizált formában, valamiféle népi színjátékként, esetleg rituális aischrologiáként.

A Szent János ünnepére vonatkozó homíliaanyagban a szövegek jelentős összmennyiségéhez képest aránylag ritkán kerül elő a népi ünnepségek témája. A Keresztelő júniusi születésnapja ünnepként először Afrikában tűnik fel,⁵⁵ az agdei zsinat 506-ban főünnepé teszi meg, melyen kötelező a részvétel. Számos, az ünnepre vonatkozó homíliát ismerünk a késő ókor termékeny homíliaszerzőitől, mint Petrus Chrysologustól, Turini Maximustól, azonban a legalább kéttucatnyi szövegből csak két szerzőnél merül fel, hogy a nép a püspöknek nem tetsző módon kívánja megünnepelni az év leghosszabb napját. Ez mindenképp arra utal, hogy ezek a szokások nem voltak általánosan elterjedtek.

⁵³ Caesarius, *Sermo* 33. 44. „Hoc etiam deprecor, et per tremendum diem iudicii vos adiuro, ut omnes vicinos vestros, omnes familias, et cunctos ad vos pertinentes admoneatis, et cum zelo dei severissime castigetis; ne ullus in festivitate sancti Iohannis aut in fontibus aut in paludibus aut in fluminibus nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat: quia ista infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit. [...] Etiam ad hoc admonete, fratres, ut cantica turpia vel luxuriosa, castitati et honestati inimica, familiae vestrae ex ore non proferant: quia non est iustum, ut ex illo ore, ubi eucharistia Christi ingreditur, canticum luxoriosum vel amatorium proferatur.”

⁵⁴ Caesarius, *Sermo* 216. 4. „Nos ergo, fratres dilectissimi, ut tam sanctam festivitatem non solum corporali sed etiam spiritali [sic!] gaudio celebrare possimus, secundum vires nostras ad dandas elemosinas et [...] ; et ab omni scurrilitate vel turpiloquio non solum nos ipsos sed et omnem familiam nostram et universus ad nos pertinentes pro amore dei et zelo disciplinae sanctae prohibere totis viribus laboremus; nec permittamus voluptuosos quosque solemnitatem sanctam cantica luxuriosa proferendo polluere. [...] absque ullo turpiloquio cognoverit celebrare.”

⁵⁵ KELLNER 1908, 217–218. Egészen pontosan Ágoston az első, aki ünnepként hivatkozik rá. A dátum kiválasztását az indokolja, hogy a Biblia alapján Keresztelő Szent János születésének hat hónappal kell megelőznie Krisztusét. Természetesen adódik a kérdés, hogy akkor miért június 24., és nem 25. a dátum. Ezt Kellner (KNELLER 1901 alapján) azzal magyarázza, hogy a latin dátumozási rendszerben mindkét hónap Kalendae előtt 8. napra esett, a latin nyelv logikája alapján tehát pontosan ugyanarra a napra, és irreleváns, hogy a hónap eleje felől számítva az egyik 24., a másik 25. volt. Ez az érvelés azért is lényeges, mert megerősíti, hogy az ünnep Észak-Afrika nyugati részéből származik, mivel a dátumot olyan helyen jelölték ki, ahol tisztán latin módon számították a napokat.

Aligha véletlen, hogy melyik két városból ismerünk adatokat: Szent Ágoston Hippója és Arles, Marseille mellett: két eredetileg pun terület, a Marzēah ünnepe mindkét régióból adatolt.⁵⁶ A meglehetősen nagyszámú, Szent János ünnepére íródott késő antik szentbeszédben sehol máshol nem találkozunk hasonló népi szokások említésével. Bár a keresztény korban nem nevezik sem Maiumának, sem Marzēahnak az ünnepet, mégis felvethetjük, hogy a föníciai ünnep élt tovább, azonban időpontjában immár a keresztény ünnepi naptárhoz kötődve, ahogy a marokkói zsidók is saját kalendáriumuk rendszerébe integrálták. Az ünnep keresztény naptárhoz asszimilálása annyira eredményes volt, hogy Ágoston és Caesarius esetében is egyértelmű, hogy a népi ünnepségek résztvevői nem érzékelték, hogy pogány szertartásban vennének részt – a Keresztelő ünnepén való fürdőzés számukra alkalmas megemlékezésnek tűnhetett a szentről.

Szent János nyári ünnepe és a víz, illetve a tenger kapcsolata fennmarad a középkorban is, bár a forrásadatok továbbra is rapszodikus szórványosak. Theodóros Balsamón a XII. században készített monumentális kommentárokat az egyetemes zsinatok határozataihoz, így a trullói zsinat kánonjaihoz. Ezen a zsinaton nem teológiai, hanem inkább egyházfegyelmi kérdések álltak a középpontban, így több, pogánynak tartott szokást is elítéltek, leginkább a 62. kánonban. A sokkal ritkábban idézett 65. kánon az újhholdat köszöntő táncokat, énekeket tiltja meg, Balsamón a szöveghez fűzött kommentárjaiban azonban már a Szent János-napról beszél.⁵⁷ Mint írja, az újhhold megünneplése már régen megszűnt, azonban a máglyák gyújtása és bizonyos jóslatkérések Mihály pátriárka idejéig fennmaradtak. Június 23. előestéjén férfiak és nők összegyűltek egy házban a tengerparton, ahol egy kislányt menyasszonynak öltöztettek fel. Ott lakomát csaptak, táncoltak és énekeltek, majd egy bronzedényben tengervizet hoztak, amellyel a Balsamón által lekanomanteiának nevezett jóslási rítust végezték: a kislány a vízből a résztvevők által behelyezett személyes tárgyakat kiemelve jóslott szerencsét és balszerencsét. A leírtak a nyugatról ismert Szent János-napi ünnepségekre hasonlítanak, azonban az ünnep megtartására szolgáló ház léte a Marzēah-házakat idézi, s a kapcsolat talán nem véletlen.

Másnap a résztvevők a lánnyal együtt táncolva és dobolva a tengerhez mentek, ahol bőségesen tengervizet merítettek, és ezzel megszórták házaikat, éjszaka pedig máglyákat gyújtottak, ezek fölött átugráltak, és jövődőt mondtak. A házakat és azok udvarát, ahol az események zajlottak, aranyos textilekkel, selyemmel és ágakkal díszítették. Mint Balsamón írja, a pátriárka fáradozásainak köszönhetően ez a szokás teljesen eltűnt Konstantinápolyból.⁵⁸

⁵⁶ SCHORCH 2003. A föníciai Marzēah: McLAUGHLIN 2001, 37–44; előfordulása Marseille-ben: McLAUGHLIN 2001, 38–42.

⁵⁷ Theodóros Balsamón PG 137, 740–741. A szöveg fordítását lásd a *Függelék*ben.

⁵⁸ Leginkább a XII. század két Mihály nevű pátriárkájára gondolhatunk: II. Michaél Kurkurasra (1143–1146), vagy III. Michaélra (1170–1179). Michaél Kérullarios (1043–1059), a skizma pátriárkája valószínűtlen, mivel Balsamón érezhetően olyan szokásokat ír le, melyeket maga is személyesen ismert.

Ez talán az első hely, ahol egyértelműen megjelenik a Szent Iván-éji máglyák képe, és szintén új elemként a jövő kifürkészésének szándéka – ami az év egy nagy forduló-pontjához kötődő eseménynél nem meglepő. Balsamón leírása a jóslási procedúráról nem világos, ez a szöveg kevés lenne hozzá, hogy megfejtjük, valójában miképpen is jövendöltek. A *lekanomanteia* szó használata is félrevezető lehet, mivel ez az antikvitásban is használt szó ([vizes]-edényből való jóslás) az ókorban leggyakrabban, bár nem mindig, a tükröződő vízfelület megfigyelését jelentette, és ebbe próbáltak képeket beleláttni.⁵⁹ Azonban a Balsamón-féle leírásban csupán két elem hasonlít az antik lekanomanteiára: a vizesedény használata, illetve a kislány jelenléte. Az ókorban a tükröződő felületekből történő jósláshoz okvetlenül egy szűzre volt szükség mint médiumra, bár az ókorban inkább kisfiúk játszották e szerepet, míg itt egy kislány (*koridion*). A szöveg egy ponton az ő despotéséről, gazdájáról beszél, ez utalhat arra, hogy a kislány rendszerint rabszolga vagy más alacsonyabb státuszú személy volt, de arra is, hogy a jóslás rítusának lebonyolítója az ő alkalmazója, egy felnőtt volt. Ilyen együtt dolgozó párokról, melyeket egy jós és egy médium alkotott, az ókorból is vannak információink.⁶⁰ A felületes hasonlóságok ellenére azonban ez nem antik lekanomanteia. A módszer mikéntjét az segít megérteni, hogy a jelenkori Görögországban is ugyanezt a rítust gyakorolják, ugyanezen a napon, részletekbe menően azonos módon, melynek újjörög terminusa *klidonas* (κλήδονας). Ennek lényege a következő: a rituálisan szabályozott körülmények között vízzel megtöltött edénybe személyes tárgyakat helyeznek, letakarják, a szabad ég alatt hagyják, és másnap, egy dal éneklése közben húzzák ki a vízből a tárgyakat, és a résztvevők a saját tárgyak kihúzásakor énekelt verssort értelmezik saját sorsukra vonatkozó jóslatként, például így próbálják megtudni, hogy ki lesz a férjük.⁶¹

A szokás bizánci megléte nem csupán Balsamóntól adatolt, hanem más bizánci szerzőktől is.⁶² Nem tudjuk datálni megjelenésének idejét és helyét, maga a szó az ógörögből jön, ahol a *klédonizó* ige használható volt jóslás, jóslatmagyarázat jelentésben.⁶³ Itt nem kerül sor tengeri fürdőre, a tengervízzel azonban megszórják, kvázi megszentelik a házakat. A pátriárka tilalma aligha érvényesült Konstantinápoly városfalain kívül, mivel a leírt szokásokra egészen pontosan egyező legújabb kori adataink is vannak: Észak-Görögország egyes területein élt egy szokás, miszerint egy tizenhárom évesnél nem idősebb kislányt az ünnep előestéjén menyasszonynak öltöztettek, és ünnepélyes menetben végigvonultak vele a falu utcáin.⁶⁴ A Pindos-hegység pásztorai között gyerekek bronzkorsóban vizet hoznak, és ezzel egyesével meghintik a bárányokat.

⁵⁹ DELATTE 1932.

⁶⁰ Azokban az esetekben, ahol a jóslás valamilyen tükröző felület segítségével történt, például edénybe öntött víz, vagy tükör, általában egy szűzre volt szükség, aki meglátta a tükröképben a kérdésre keresett választ. Ezek a médiumok rendszerint gyerekek voltak.

⁶¹ ABBOTT 1903, 53–57; MEGAS 1963, 137–138. Ma már inkább turisztikai látványosságként, de még mindig létezik.

⁶² Például Ióséph Bryenniosnál, lásd a *Függelék*et.

⁶³ CHANIOTIS 2009, 131.

⁶⁴ MEGAS 1963 (2. kiadás), 134–135.

A nyári napforduló és a rituális fürdő kapcsolata az újkorig megmaradt, különösen gazdagon adatolt az orosz hagyományból, ahol a középkortól a XXI. századig találunk forrásokat.⁶⁵ A másik lehetséges továbbélési pont az év első tengeri fürdőzésének rituálisan megszabott napja, mely Megas szerint Görögország területén leggyakrabban a Mennybemenetel napja, mely vagy májusra esik, vagy Keresztelő Szent János születésnapja júniusban.⁶⁶ Pontosban egy a Lydos által leírt ostiai Maiumához kísértetiesen hasonlító szokás is ismert volt az újkorban: a falusiak a keresztútnál lesben állva az első arra járó elkapták, és ruhástul a tengerbe dobták – kivéve, ha mindenkinek fizetett egy italt.⁶⁷ A klédonas mint jóslási módszer ebben a formában nem csupán a Balkánon elterjedt, hanem még Oroszországban is.⁶⁸

Ha térképre helyezzük az előfordulásokat, kirajzolódik a szemünk előtt egy történet: a szír Marzēah-Maiuma ünnep, egy eredetileg etnikumhoz kötött, római szempontból periferiális szokás, a pogány kultuszok visszaszorítása által okozott vákuumban, hirtelen addig nem ismert népszerűsége tesz szert, melynek egyik fő faktora, sőt talán fő oka, hogy szervezését a hivatásos szórakoztatóipar veszi át, így igazi cirkuszi-színházi látványossággá válhat. Bár a fesztivál szabadossága (hiszen inkább hasonlít Woodstockra, mint vallási ünnepre) egyaránt kihívja maga ellen a keresztény és a pogány elit ellenszenvét, azonban népszerűsége miatt a betiltására tett kísérletek időlegesen maradnak.

Ugyanez a keleti ünnep a föníciaiakkal együtt bizonyíthatóan megérkezik a Földközi-tenger nyugati medencéjébe, azonban a punokkal együtt hosszú időre eltűnik a forrásokból. Késő ókori említései közül az ostiai Maiuma, melyről Lydos számol be, valószínűleg a nagy kereskedelmi központ folyamatosan megújuló orientális lakosságának köszönheti létét. Hippo és Arles esetében az egykori föníciai lakosság szubsztrátumhatásával számolhatunk. Itt a vonatkozó szokások a keresztény korban a napfordulóhoz közeli Szent János-ünnepre helyeződnek át, bár e szokások kapcsolatai a vízzel, rituális fürdőzéssel, illetve szexuális konnotációik a Maiumához kötik őket. Források hiányában nem tudjuk megmondani, hogy már a kereszténység általánossá válása előtt a napforduló időpontjára kerültek-e e rítusok, vagy egy májusi „Maiuma” szokásait csak a kereszténység hatására helyezték át egy olyan szent ünnepére, aki nek vízzel való kapcsolatától mentséget remélhettek a rituálé gyakorlói. Szent János júniusi születésnapjának megünneplése legkorábban Észak-Afrikából ismert.⁶⁹

⁶⁵ ROCK 2007, 136–137.

⁶⁶ MEGAS 1963, 138.

⁶⁷ MEGAS 1963, 138–139.

⁶⁸ RYAN 2008, 8.

⁶⁹ KELLNER 1908, 217–218.

Napfordulós tüzek és máglyák

A *Marzēah* – *Maiuma* – *Szent Iván* vonalon végighaladva a nyári napforduló ünnepének vizes elemeit tudtuk végigkövetni, a tűz először Balsamón szövegében említődik, ő állítja elsőként, hogy az emberek Szent János születése napján máglyákat gyűjtanak, és ezek fölött ugrálnak át. A korábbi források hallgatnak e máglyák eredetéről, s ha megpróbáljuk eredetüket visszafejteni, komoly módszertani problémákba ütközünk. Az újkori európai néphagyományban számos különböző dátum szolgálhat apropóul az örömtüzek gyűjtéséhez, nemcsak a napforduló, s még ha feltételezzük is ezek kereszténység előtti eredetét – ami legkevésbé sem szükségszerű –, gyakorlatilag lehetetlen visszafejteni, hogy milyen pogány ünnephez tartozhattak korábban, hiszen időpontjuk többé-kevésbé a keresztény ünneprendhez alkalmazkodik. Ha a történet elejét vizsgáljuk, a görög-római ókort, találhatunk tűzrítusokat, azonban ezek nem önmagukért való máglyarakások, hanem egyszersmind áldozati tüzek is. A görög kultúrában alig akad vallási rítus tűz nélkül, ahogy a már egyszer meggyújtott tűz szinte mindig az áldozati ajándék elhamvasztására is szolgál.⁷⁰ Néhány esetben a tűz mondhatni dekoratív szerepet tölt be, mint az athéni Panathénaia ünnephez kapcsolódó fáklás futóversenyen, legtöbbször azonban mégis az áldozati oltár tüze az, ami egyes kultuszokban látványossággá válik a hétköznapi áldozatbemutató mértékét meghaladó méretével, vagy az időpont (éjszaka), esetleg a helyszín miatt (például egy hegycsúc, vagy más, messziről látható hely).⁷¹ Ez azonban rendszerint együtt jár azzal, hogy a tűz pusztító ereje is exponenciálisan megnő, e szertartások erőszakossága a mai ember számára egészen megdöbbentő. Patrai város Laphria nevű Artemis-ünnepén az oltár köré hatalmas fahasábokat halmoznak, erre a gigantikus oltárra élő állatok tömege kerül: madarak, vaddisznók, szarvasok, medve- és farkaskölykök, vagy akár felnőtt ragadozók is. Pausanias állítása szerint saját szemével látta, amint medvék próbáltak kitörni a lángok közül.⁷² A legtöbb nagy égőáldozat esetében a látványosság szelídebb volt, így például Olympiában, ahol a játékok lezárásakor a szentélykörzet összes oltárán egyszerre lobbant fel a tűz.⁷³ Felmerül a lehetőség, hogy már a krétai vallás hegycsúcshelyeinek a célja is az volt, hogy éjszakai tűzszertartások helyszínei legyenek.⁷⁴ A karakterisztikus áldozati jelleg, illetve a szertartások több évenkénti megrendezése miatt Burkert valószínűtlennek tartja, hogy e szertartásoknak közvetlen kapcsolatuk legyen az újkori Európa ünnepi tüzeivel, inkább a sémi és anatóliai tűzrítusok hatását tartja megfontolandónak.⁷⁵

⁷⁰ BURKERT 1985, 61.

⁷¹ Tűzrítusok példái: BURKERT 1985, 60–64.

⁷² Pausanias VII. 18. 12–13.

⁷³ HEGYI 2002, 102.

⁷⁴ BURKERT 1985, 63. A tipikus Kr. e. II. évezredbeli hegycsúcshelyek egy-egy minőségi palotaközponttól elérhető távolságban épültek, így az itt gyújtott éjszakai áldozati tüzek messziről láthatók voltak. Hogy valóban így használták-e a szentélyeket, az pusztán a ránk maradt régészeti leletekből természetesen nem állapítható meg.

⁷⁵ BURKERT 1985, 63.

Ez azt jelenti, hogy ha a napfordulós tüzek antik előzményét akarjuk megtalálni, akkor mindenekelőtt egy, a napforduló környékére eső ünnepet kellene találnunk. A római naptárban ilyen nincsen, június nagy ünnepei a hónap elején csoportosulnak, a hónap közepén csupán néhány templom alapítási emléknapját találjuk. Hasonló a helyzet a görög naptárak közül legismertebb athéniban. Itt a napforduló az évet záró Skirophorion hónapra esett, ünnepeinek nincsen felismerhető szoláris vonatkozása.⁷⁶ E hiány érthető, hiszen a nyár közepe a betakarítás időszaka is volt, és a megbízhatatlanul működő Caesar előtti naptárak mellett a napforduló dátumának hozzávetőleges meghatározása is komoly csillagászati ismereteket igényelt volna. Röviden: júniusban sem a napfordulóhoz kapcsolódva, sem attól függetlenül nem találunk ünnepet, melynek a máglyagyújtás a része lehetett volna. Hogy június 24-nek mégis lehettek tüzes konnotációi, arra az első jeleket a késő antikvitásban találjuk.

A sokat emlegetett Philocalus-naptár illusztrációkat is tartalmaz. A június hónap allegorikus ábrázolása egy, a nézőnek hátat fordító, meztelen férfit ábrázol, aki jobb kezével egy napórára mutat, baljában hatalmas fáklyát tart.⁷⁷ A kép bal oldalán gyümölcsökkel teli kosár látszik, felette sarló lebeg. A kép jelentése világos: a fáklya és a napóra a napfordulóra utal, a gyümölcsök és a sarlók a betakarításra.⁷⁸ Mindehhez a naptárban június 24-nél a *dies lampadarum* bejegyzés szerepel: a fáklyák napja. Ez a *dies lampadarum* nem a Philocalus-naptárnak, hanem a VI. század elején élt Fulgentiusnak köszönhetően egy potenciális Ceres-ünnepként jelent meg a kutatásban, ugyanis a keresztény korban élt mitográfus a *dies lampadarum* megnevezést az elrabolt lányát fáklyával a kezében kereső Ceres-Déméter istennő mítoszával kapcsolja össze.⁷⁹ A kutatás megosztott a szöveghely értelmezésében, nem is annyira Ceres szerepét illetően, hanem hogy egyáltalán bármilyen szempontból pogány ünnep volt-e a nyári napforduló.⁸⁰ Salzman elveti a lehetőséget, és a naptár-illusztráció fáklyás alakját pusztán a nyári hőség allegorikus ábrázolásának tekinti, hiszen június hónapból semmiféle Ceres-ünnepet nem ismerünk, valószínűtlen, hogy egy ennyire kései forrásban bukkonjon fel először.⁸¹

Fulgentius állításai kevesek ahhoz, hogy elfogadjuk egy nyári Ceres-ünnep létét, ez azonban nem követeli meg, hogy a Philocalus-naptár és Fulgentius *dies lampadarum* kifejezését pusztán tudálékos allegóriának tekintsük, ahol a fáklya = nap. Ez ellen szól

⁷⁶ Természetesen az athéni ünnepi naptár csak egy a számtalan görög kalendárium közül, melyek többségéről szó szerint semmit nem tudunk.

⁷⁷ Internetes hozzáférhetőség: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_06_calendar.htm (Letöltés ideje: 2017. 05. 21.)

⁷⁸ SALZMAN 1990, 92, 37. kép.

⁷⁹ Fulgentius, *Mythologiae* XI. „Hanc [Proserpinam] etiam mater cum lampadibus raptam inquirere dicitur, unde et lampadarum dies Cereri dedicatus est, illa uidelicet ratione quod hoc tempore cum lampadibus, id est cum solis feruore, seges ad metendum cum gaudio requiratur.” („Úgy mondják, hogy őt, az elrabolt [Persephonét] anyja fáklyákkal kereste, ezért van a fáklyák napja Ceresnek szentelve, abból a megfontolásból, hogy ebben az időszakban fáklyák fénye mellett, azaz a nap hevével örömmel keresik aratásra a mezőket.”)

⁸⁰ DEGRASSI (1963, 473) negatív álláspontot fogalmaz meg, H. STERN (1953, 170) mellézte érvel.

⁸¹ SALZMAN 1990, 93.

az is, hogy a fáklya szó mindkét esetben többes számban áll. Dolbeau egy addig publikálatlan szentbeszéd kiadása kapcsán összegyűjtötte a kifejezés valamennyi előfordulását, és a már említetteken túl négy szöveget talált, melyek Szent János ünnepére a *lampas*, vagy vulgáris latinsággal *lampada*, fáklya szót használják, s ami még fontosabb, egy olyan szöveget is, ahol valódi tüzekről is szó esik.⁸² Ilyen egy tisztázatlan szerzőségű homília, itt tisztán keresztény kontextusban nevezik a nyári napfordulót és magát a Keresztelőt fáklyának.⁸³ Sevillai Isidorus a VII. században használja a *lampada* megnevezést a nyári napfordulóra, de csak abban az értelemben, ahogy Salzman is érti: mint a nap hevének szimbóluma.⁸⁴ Ezzel szemben egy Karthago területéhez köthető *pseudo-fulgentiusi homília*ban már szemben áll egymással a keresztény és a pogány fáklya.⁸⁵

Ó, jó fáklya, nem amelyik a világot szereti, hanem amelyik az eget szereti. Ha helyénvaló nyelven akarjátok fáklyák napjának hívni, szeressétek a Szentlelket; ám fájdalmat okoz az, hogy sokan vannak, akik fáklyának hívják a napot, de a sötétség mélyén élnek.⁸⁶

Az Étaix által ugyanezen tanulmány részeként publikált rövid homília az V–VI. századi Afrikában keletkezett,⁸⁷ és szintén a *fáklya* (facula, lampada) képére épül, mely itt Keresztelő Szent Jánosban mutatkozott meg a világ számára. A keresztény fáklyával itt nem kerül szembe a pogányok fáklyája.⁸⁸ A lista egy autentikus *Szent Ágoston-homília*val válik teljessé, melyből hiányzik ugyan a *lampas/lampada* szó, azonban már egy ünnepi szokást ír le:

⁸² DOLBEAU-ÉTAIX 2003, 243–245, 253.

⁸³ „Tunc ergo repertum est esse primum solstitium mundi quando Iohannes natus est, quem diem lampadem appellant. Lampada enim erat luminis Christi a quo lumen acceperat cum esset adhuc in utero matris [...] – post duo aequinoctia quae sunt duae conceptiones intendenda sunt et duo solstitia in quibus duae natiuitates continentur: unam quidem diximus Iohannis esse mense iunio id est octauo kalendas iulias quem lampadem appellant quo tempore messis tritici caeditur.” In BOTTE 1932, 93–105.

⁸⁴ Isidorus, *De natura rerum* 8.2. „Solstitium autem aestiuum ideo lampada dicitur eo quod ex eo die lampada solis claritatem maiorem accipiat caloremque nimium aduenientis aestatis infundant.” Itt mellőzöm a hasonló értelemben szóló Papias-helyet, a szerző kései kora miatt, mivel a lexikográfus Papias XI. századi. (Papias: *Elementarium doctrinae rudimentum*, Torino, 1976 [Venezia, 1496], 173.)

⁸⁵ DOLBEAU-ÉTAIX 2003, 245. Ps-Fulgentius sermo 56, in PL 65, 925–927, ezen belül 926A.

⁸⁶ „O bona lampada, non quae diligit saeculum, sed quae diligit caelum. Si vultis recta lingua vocare diem lampadarum, diligite Spiritum sanctum; sed hoc dolemus, quia sunt multi qui diem vocant lampadam, et sunt in medio tenebrarum.”

⁸⁷ DOLBEAU-ÉTAIX 2003, 247.

⁸⁸ DOLBEAU-ÉTAIX 2003, 256. „[...] Gaudium nostrum sit lucidum, quia dies est lampadarum, ut quaedam facula magna praecursoris de corthina materni relucens processisse ante faciem sponsi caelestis <legitur>, ut eius novissima lampada, [...] Quod iam ergo lampadarum dies emicuit, ut ultima prophetiae facula ante faciem uenientis sponsi limitaneo iam termino choruscauit, aptemus omnes lampades nostras splendoras, scilicet mentes nostras, et introeamus in gaudium Domini [...]”

Ha kegyelmet akarunk találni nála, ne sértsük meg a születés[nap]ját. Szűnjenek meg a szentségtörések maradványai, szűnjenek meg a hiábavalóság törekvései és játékai; ne történjék, ami történni szokott, ugyan már nem a démonok tiszteletére, azonban mégis még mindig a démonok szokásai szerint. Tegnap, sötétedés után, bűzlő lángoktól égett az egész város; egészen átjárta a füst a levegőt. [...] Tudjuk, testvérek, hogy ezeket a dolgokat a fiúk teszik, de az idősebbek kötelesek megakadályozni őket.⁸⁹

Bár Dolbeau tanulmánya nem tűzte ki céljául, hogy egy ténylegesen létező ünnepet rekonstruáljon, azonban e szöveganyag mellett aligha lehet kétséges, hogy a fáklyák napja nem allegória, hanem élő hagyomány, vagy még pontosabban, bizonyos régiókban élő hagyomány, míg máshol valóban csak egy metafora. Ágoston szövege rövidsége ellenére sok mindent elárul. A szokás résztvevői fiatalok, *pueri*, fiúk. Az időpont Szent János ünnepének előestéje. A szokás egyértelmű módon nem pogány, amennyiben semmi köze a pogány istenekhez. Azonban Ágoston egy lényeges ponton bizonytalanságban hagy minket: nem tudjuk meg, hogy fáklyákat vagy máglyákat gyújtottak. A „*civitas tota flagrabat*” (‘égett az egész város’), vagy az „*universum aerem*”, a ‘levegő egészét betöltő füst’ képe sok vagy nagy tűzre utal. A *putentes* (‘bűzlő’) nem szokványos jelzője sem a tűznek, sem a füstnek, így esetleg tekinthetjük úgy, mint a nagyszámú szurokfáklyára való utalást, ami aligha volt jó illatú, és nem tartozott a római éjszakák hétköznapijaihoz. Nem tudjuk meg azt sem, hogy a résztvevők voltaképpen mit csináltak. Felvonultak a fáklyákkal? Mulatoztak? Ágoston nem segít ki minket.

E szövegek arra utalnak, hogy a nyárközépi mulatságnak már a IV–V. században is része volt a tűz, azonban nem máglya, hanem inkább fáklyák formájában, s lokálisan ez ugyanarról az egykori főníciai területről mutatható ki, Karthagóról és környékéről, ahol a Szent János-napi fürdőzés is. A fáklyák szerepe ezt az ünnepet még szorosabban hozzákapcsolja a Maiuma keleti formájához. Az edessai ünnep leírásában hangsúlyos szerep jutott a gyertyáknak, fáklyáknak, és Malalas antiochiai Maiuma-leírásában is az ünnep költséges, a császár által finanszírozott elemeként szerepel a töméntelen mennyiségű fáklya. Lehet ellenérv, hogy egy éjszakai multság esetében természetes, hogy sok világítóeszközhöz van szükség, azonban mégis feltűnő, hogy a szintén éjszaka és az utcán zajló *Kalendae Ianuariae* esetében egyetlen szövegünk sem említi külön a fáklyákat.

A Maiuma történetét követve további ünnepeket kellett bevonnunk a vizsgálatba, a Marzēahot, vagy Keresztelő Szent János ünnepét. Ez a történet egyfajta nyugvóponttra jutott a XII. századra, amennyiben Theodóros Balsamón leírása egy olyan Szent

⁸⁹ „Sed si volumus invenire eius gratiam, non faciamus iniuriam natali eius. Cessent reliquiae sacrilegiorum, cessent studia atque ioca vanitatum; non fiant illa quae fieri solent, non quidem iam in daemonum honorem, sed adhuc tamen secundum daemonum morem. Hesterno die post vesperam putentibus flammis civitas tota flagrabat; universum aerem fumus obduxerat. Si patrum attenditis religionem, saltim injuriam cogitate communem. Scimus, fratres, haec a pueris fieri; sed maiores prohibere debuerant.” *Miscellanea Agostiniana* I. éd. G. MORIN, Romae, 1930. 231. Sermo Frangipane 8, 293B, 5.

János-napot mutat be, mely akár egy XX. századi néprajzi gyűjtésből is származhatna. Az egyes ünnepek kapcsolata, azonossága és kontinuitása mellett reményem szerint sikerült annyi bizonyítékot felhoznom, amennyi egy ókori vallástörténeti kérdésben egyáltalán lehetséges, vagyis amire egy plauzibilis hipotézist alapozhatunk. Ez a hipotézis pedig megengedi néhány fontos történeti konklúzió levonását.

Az első a Szent Iván-éji szokások terjedési útvonalával kapcsolatos. Ezek a szokások, a máglyák, a fürdőzés, illetve a jóslási módszerek erőteljes hasonlóságot mutatnak az újkori görögösnél és a szláv világban, ami felveti a kérdést, hogy ki vette át kitől. Ha pusztán az érintett népek létszáma által biztosított súlyát nézzük, és azt a tényt, hogy a szlávok között a későbbi krisztianizáció okán könnyebben őrződhettek meg kereszténység előtti rítusok, hihetnénk azt, hogy az átvétel iránya a szlávoktól mutatott a görögösiség irányába. Eddigi fejtegetéseim viszont bizonyítják, hogy valószínűbb egy fordított terjedési irány is, délről észak felé. Azok az orosz vagy ukrán lányok, akik Szent Iván napján folyókhoz vagy tavakhoz mennek, meglehet, hogy egy biblikus időkből származó sémi ünnep egyes elemeit éltetik tovább erősen krisztianizált formában.

A másik konklúzió a késő ókor vallási világára vonatkozik. A legszeptikusabb és legóvatosabb olvasóm sem habozhat elfogadni a tényt, hogy a Maiuma és a Szent János-napi szokások léteztek. A Maiuma sémi eredete nyilvánvaló, és az arles-i, illetve afrikai szokásokat sem lehetséges a tradicionális római naptárból levezetni. Ezek az ünnepek forrásainkban csak a Konstantin utáni időkben válnak mégis érzékelhetővé. Úgy gondolom, hogy a jelenséget leírhatjuk úgy, mint a periféria benyomulását a centrumba. A kereszténység állami támogatása, majd a kultuszok tiltása egyfajta vákuumot teremtett a vallási erőterben: azok a kultuszok, melyek anyagi hátterét az állam biztosította, erejüket veszítik. Azonban a IV–V. században a kereszténység ezt a vákuumot még nem képes és nem is akarja kitölteni. Ágoston nem hajlandó elfogadni a június 24-i tüzeket, noha bevallja, hogy ez nem nevezhető politeista kultusznak, s e mentalitásnak számtalan megnyilvánulását láthattuk a korábbi fejezetekben is. Ez a sajátos, kultikus „vákuum” pedig valósággal beszippant és az érdeklődés középpontjába állít olyan kultuszokat, melyek etnikailag, földrajzilag vagy szociálisan korábban csak marginális szereppel bírtak. A Maiuma és rokonsága esetében ezek pogány volta a legkevésbé sem egyértelmű, legyenek mégoly zajosak vagy frivolak, ami a tiltakozó egyházatyák ellenvetéseinek erejét alaposan lecsökkentette.

11. Brumalia

Bruma és Brumalia

A november–december folyamán zajló Brumalia maradt utolsóként a késő ókor nagy ünnepei közül, ennek révén visszatérhetünk kiindulópontunkhoz, a téli időszak nagy ünnepeihez.¹ A tárgyalt ünnepek közül ez nélkülözi leginkább a IV. század előtti előzményeket: az ünnep neve Brumalia formában egyetlenegyszer sem fordul elő a forrásokban a IV. század előtt, és a rövidebb, Bruma alaknak is alig néhány előfordulása ismert. A Brumalia forrásszövegei jellemzően görög nyelvűek, és a kései antikvitásból, illetve többségében Bizáncból származnak.

A halmozott keleti előfordulás meglepő, mivel a szó a latin nyelvből ered, bár latin szövegekben csupán a rövidebb Bruma változat ismert. A szó a *brevis* melléknév tövéből jön, eredeti jelentése: téli napforduló, az év legrövidebb napjai, tél. Ókori latin szövegekben, egyetlen később tárgyalandó szöveghely kivételével, más jelentésben ismeretlen a szó. Nemcsak az alapszó, a *bruma* latin, hanem az *-alia* képző is, előfordulása tipikus az ünnepnevek esetében: *Agonalia*, *Cerialia*, *Consualia*, *Feralia*, *Floralia*, *Liberalia*, *Lupercalia*, *Matronalia*, *Parentalia*, *Quirinalia*, *Robigalia*, *Saturnalia*, *Terminalia*, *Veneralia*, *Vestalia*, *Vinalia*, *Vulcanalia* stb., ennek ellenére a *Brumalia* szót soha, egyetlenegyszer nem írták le latinul. Görög nyelvterületen nagyjából a IV. vagy V. században tűnik fel először az ünnepnév, melyet egy ős végén, tél elején megtartott hosszú ünnepsorozat elnevezésére használtak, és amely forrásainkban mint élő, gyakorolt, sőt nagyon népszerű ünnep szerepel. Mi is volt a Brumalia?

A kérdés szakirodalmá nem túl kiterjedt, alighanem Reiske (1716–1774) volt az első, aki Bíborbanszületett Konstantin *Ceremóniáskönyvének* kiadójaként a szöveghez készített kommentárjaiban összegyűjtötte a Brumalia forrásait.² A témában máig alapmű John Raymond Crawford *Byzantinische Zeitschrift*-ben latin nyelven megjelent tanulmánya. Crawford a források összegzésén túl a Saturnalia és a Brumalia kapcsolatára összpontosít.³ A XX. és XXI. század nagyjából fél tucat tanulmánnyal és könyvfejezettel egészítette ki a Brumalia szakirodalmát, ezek közül különösen fontosak azok, melyek új forrásszövegeket is feltártak, olyan papirusz-, illetve feliratos leleteket,

¹ A szöveg egy embrionális formája megjelent: TÓTH 2014a.

² REISKE 1829–1830, 701–708.

³ CRAWFORD 1914–1919, 396: időrendben listázza a forrásokat. Reiskée mellett még TOMASCHEK (1868) tanulmányára támaszkodhatott.

melyek megerősítik irodalmi szövegeink állításait.⁴ Az ünnep, úgy tűnik, fénykorát a VI. században, Iustinianus uralkodása alatt élte. Ebből a korszakból két forrásunk is tárgyalja az ünnepnek nemcsak a lezajlását, hanem az eredetét is: az egyik Ióánnés Malalas krónikája, a másik Ióánnés Lydosnak a római naptárról írott monográfiája. Figyelemreméltó a két szöveg közötti eltérés: mintha nem is ugyanarról az ünnepről beszélnének.

Lydos a *De mensibus* IV. könyvében ír a Brumaliáról; a december havi ünnepek közül talán ez a legjelentősebb.⁵ Lydostól a következőket tudjuk meg: télidőn véget ért mind a mezőgazdasági, mind a katonai tevékenység. Ezeket a rövid napokat Brumának nevezték – tehát Lydos a brevis szóból vezeti le az ünnep nevét. Mivel bőven volt szabad idejük, éjszakai lakomákkal töltötték, jókívánságaikat adták át egymásnak, áldozatokat mutattak be Kronosnak, Déméternek, Dionysosnak és Kybelének. Mint mondja, a „név szerint való felköszöntés”⁶ újabb keletű szokás – ennek mibenlétét olyan evidensnek tekinti, hogy el sem magyarázza, más forrásokból tudjuk, mire gondol: az ünnep napjait összekapcsolták a görög ábécé betűivel, és az adott napokon azok az emberek rendeztek vendégséget, akiknek a neve az adott betűvel kezdődött. Lydos szerint az ünnep régi neve Kronia volt: „Igazabb módon nevezik Kroniának, ami miatt az egyház elfordul az ünneptől.”⁷ Dionysos tiszteletére kecskét áldoztak, és a felfűjt kecskebőr tömlőkön ugráltak. Az ünnep eredetileg chthonikus jellegű volt, az alvilágiak tiszteletére tartották, mert Kronos alvilágba vettetése az elvetett mag sorsát szimbolizálja.

Mit szűrhetünk le ezekből az információkból? Lydos művének célja az ősi római naptár hagyományának bemutatása és megőrzése; ez azonban szinte teljes egészében halott, régiség-tani hagyomány, ezt a klasszikus tradíciót kívánja mintegy archiválni a szerző. Forráskritikai szempontból ennek az a következménye, hogy bár alapvetően

⁴ PERILLOU-THOMAS 1993; BOLOGNESI 1995; MAZZA 2005; MAZZA 2010. A kutatáshoz új szövegekkel járult hozzá Weinstock is (WEINSTOCK 1964, 394–395). Egyéb publikációk a témában: KUKULÉS 1948, 25–37; BERNARDI 2006; GRAF 2015, 201–218. A RAC-ban található külön *Brumalia* címszó, valamint az Oxford Dictionary of Byzantiumban is.

⁵ Lydos, *De mensibus* IV. 158.

⁶ „τὸ γὰρ κατ’ ὄνομα χαιρετίζειν.” Utalás arra a szokásra, hogy az ünnepciklus minden napja a görög ábécé egy betűjéhez volt rendelve, és akiknek az egyes napok betűjével kezdődött a nevük, lakomát rendeztek barátaiknak. A *chairetizó* ige ritka, jelentése ’*chaira* mondani’, tehát köszönni, de itt hozzáértendő az is, hogy vendégként felkeresik a megfelelő nevű személyeket, és úgy üdvözlük őket.

⁷ „τὸ δὲ ἀληθέστερον, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἐκκλησία ἀποτρέπεται αὐτά, Κρονίας ἐορτὰς αὐτὰς λέγουσιν.” Crawford óta az angol nyelvű szakirodalom szinte egységesen egyházi tiltásként értelmezi a megjegyzést (GRAF 2015, 209. „and this is why the Church has banned them”), de az *apotrepetai* ige jelentése nem ennyire erős, inkább csak ’távol marad’, ’kerül valamit’, szó szerint ’elfordul valamitől’. Emellett az ige praesensben áll, tehát nem fordíthatjuk úgy, hogy az egyház valamikor a múltban betiltotta az ünnepet. Így az egyházi álláspontból csak annyit tudunk meg, hogy a Brumaliát azonosítja a régi Saturnaliával, mert a görög Kronia név itt a római ünnepre vonatkozik, ezért nem helyesli, de azt nem tudjuk meg, hogy mekkora szigorral. Lydos beszámolójában azt állítja, hogy a régi pogány ünnep bizonyos elemei élnek tovább abban, hogy november–december folyamán az emberek élelmiszereket visznek a papoknak.

jó és megbízható forrás, de műveinek nincs időbeli dimenziója, a legkülönbözőbb korokból származó adatok torlódnak egymásra a szövegben, amit a Brumalia esetében fokozottan szem előtt kell tartani. Bár a Brumalia saját korában használatos nevét adja meg, de a pogány előzményekről ír. Lydos szemlátomást azonosnak tekint a Brumaliát a régi Saturnaliával – mikor Kroniáról beszél, nem a görög (és nyáron tartott) Kroniára gondol, hanem a római Saturnaliára, melynek nevét jó régiségtudóshoz illően egyszerűen lefordítja görögre. A Brumalia időtartama majdnem egy hónap volt, így Lydos nem egy ünneppel, hanem egy egész ünnepkörrel kénytelen azonosítani, ezért sorol fel annyi istenséget. A termékenységi jellegre való hivatkozása nem vezethető le a Saturnaliából, ennek forrása részben lehet a Consualia, illetve Opalia, de még valószínűbb, hogy a falusi Dionysiára vonatkozó információk hatásáról van szó. A kecskebőr tömlőkön ugrálás, az *askóliaszmos* ez utóbbi ünnep része volt.⁸

Tehát adott egy ünnep a VI. században, melyet az auctor azonosnak tart bizonyos régebbi ünnepekkel, elsősorban a Saturnaliával. Bár megbízható szerzőről van szó, bizonyos állításaival óvatosan kell bánnunk, mert szívesen feltételez folyamatosságot, néha tisztán keresztény szokásokat is pogány rítusokból próbál levezetni.

Ióánnés Malalas a nagyrészt késő antik ünnepek és szokások eredetmondáit tartalmazó, már sokat emlegetett krónikájában, annak VII. könyvében beszél a Brumaliáról.⁹ Itt a következőt tudhatjuk meg: Romulust (Malalasnál Rhómost) és Remust egy nőstény farkas szoptatta, amit szerinte allegorikus értelemben kell érteni, tudniillik egy falusi pásztor asszony nevelte fel őket. A rómaiaknál nagy szégyennek számított, ha valaki más ételét ette, ezért az ikrek úgy döntöttek, szégyenüket azzal kisebbítik, hogy megosztják: megvendégtették szenátorait, azok pedig a katonaságot, így mindenki rákényszerült, hogy más kenyerét egye. Ezt az ünnepet nevezték Brumaliának: minden naphoz az ábécé más-más betűje tartozott, és az adott betűvel kezdődő nevű emberek tartottak vendégséget az adott napon.

Lydos a Brumalia bemutatásakor a katonáskodásban beálló téli szünetre hivatkozott, valószínűleg ismerte a Malalasnál is olvasható verziót. Azonban ezt a motívumot később nem kapcsolta össze a Brumaliával, mert Malalassal ellentétben ismerte a régi pogány naptár ünnepeit. Malalas saját leírásában ugyanez már centrális szerepet kap: télen nincs katonáskodás, de a sereget és az államapparátust el kell látni, ezért először a császár vendégeli meg az állam vezetőit, ábécérendben haladva, majd ők vendégelik meg a katonákat. Malalas egy alternatív magyarázatra is utal: télen így gondoskodtak volna a hadsereg ellátásáról. Malalas szerint a katonai csapatok zenészei elmentek meghívójuk házához, ott zenéltek éjszaka, innen lehetett tudni, másnap kinél lesz a vacsora. Ezek szerint az ünnep fő célja, hogy a sereg téli ellátásáról gondoskodjon: azok a személyek, akiket a császár ábécérendben meghívott, egyben rögtön meghívókká is váltak, így létrejön az a rend, amit a forrásokból egyébként ismerünk: mindennap az azonos betűvel kezdődő nevű emberek adnak lakomát.

⁸ CRAWFORD 1914–1919, 385. Azonban az *askóliaszmos* a rómaiaknál sem volt ismeretlen, vö. Vergilius, *Georgica* II. 382–384.

⁹ Malalas VII. 7, 138.

Az ünnep leírása egybevág mindazzal, amit a VI. századi Brumaliáról tudunk, nehezebb kérdés, hogy mennyire régi a Romulushoz kötött eredettörténet. A Malalaszöveg forrásként Liciniusra hivatkozik, a Kr. e. I. század első felében élt Licinius Macerra. Mint Crawford bizonyította, az adat nem teljesen légből kapott – természetesen Licinius egy másik ünnepet, a Parentaliát kapcsolta az ikrek mítoszához.¹⁰ A tévedés nem Malalas műve: ha megvizsgáljuk szöveghelyének tágabb kontextusát, megtalálhatjuk a valódi forrását, Brunichiust. Vagy ő, vagy az ő forrása torzította el úgy a Licinius-helyet, hogy a történetet egy másik ünnephez kapcsolta, és kitalált egy képtelen etimológiát a Brumalia szó számára.¹¹ Az az igen erőltetett magyarázat, miszerint a rómaiaknál szégyen lett volna mástól ételt elfogadni, a Brumalia egy hibás etimológiájára megy vissza: eszerint a szó a görög *bróma* ('élelem') és a latin *alius* ('más[é]') állna a szó mögött.¹² A bizánci hagyományban Malalas verziója él tovább, ezt találjuk a *Suda-lexikonban* és több más bizánci műben.¹³

Lydost és Malalast az ünnep eredete érdekli, más forrásaink viszont a Brumaliáról mint kortárs mulatságról írnak. A legkorábbi forrás, akinél a Bruma egy ünnep neve, Tertullianus a II. századból. Két alkalommal nevezi meg (*De Idolatria* 10. és 14.), mind a kétszer további, a keresztények számára tilalmas ünnepekkel:¹⁴ először: *strena captanda*, a *strena* ajándékok hajhászása, vagyis az újév, aztán *Septimontium*, amely január 11-re esett, a hét dombról elnevezett ünnep, melynek még Róma városi változatáról is csak keveset tudunk, majd a Brumae, Cara Cognatio vagy Caristia, azaz a kedves rokonság ünnepe, melyen a Parentalia halotti megemlékezései után az élő rokonság látogatta meg egymást. Kevéssel később a következő ünnepeket említi tilalmasként: *Saturnalia*, *Ianuaria*, *Bruma*, *Matronales*. A felsorolt ünnepek, a Septimontiumtól eltekintve, melynek afrikai jelentéséről semmit sem tudunk, alapvetően családi, magánjellegű ünnepek, nem meglepő, ha a II. századi keresztények sem érezték úgy, hogy pogány rítusokba keverednének a gyakorlásukkal. Tertullianusnak ez a két helye jelzi, hogy Bruma, vagy többes számban Brumae néven már ekkor létezett valamilyen népszerű ünnep – azonban nem tudjuk, hogy Tertullianus voltaképpen mit jelölt a szóval. Meglehet, hogy nem is a november végén kezdődő Brumaliáról van szó, hanem azt nevezi így, ami a szó alapjelentése: a téli napfordulót. Az is igen különös, hogy a két felsorolásban az ünnepek időrendben sorakoznak egymás után: *strena*: január 1., *Septimontium*: január 11., *Bruma*, *Cara Cognatio*: február 22. A másik felsorolásban: *Saturnalia*: december 17., *Ianuariae*: január 1., *Bruma*, *Matronales*: március 1. Mindkét listán egyedül a Bruma lóg ki az időrendből, mintha egy január 11. és feb-

¹⁰ CRAWFORD 1914–1919, 371: Macrobius I. 10. 17. szerint Licinius Macer írja le, hogy Romulus Acca Larentia emlékére vezette be a Parentaliát.

¹¹ Malalas VII. 12, 143.

¹² Bár az ünnepet nem ismerteti, de az etimológia létét megerősíti az *Etymologicum Magnum* 215.44 is, mely szerint a *brumalium* 'mástól táplálás'-t jelent.

¹³ Geórgios Monachos PG 110, 65–68.

¹⁴ Tertullianus, *De Idolatria* 10. PG 1, 661–706. „Etiam strenae captandae et septimontium et Brumae et carae cognationis honoraria.” *De Idolatria* 14. „Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant et strenae, consonant lusis, conuiuia constrepunt.”

ruár 22. közé eső napot jelölne – elképzelésem sincs, mit keresne ezen a helyen egy Bruma nevű ünnep, azonban az is furcsa, hogy miután valaki három-három ünnepnevet felidéz azok tényleges naptári sorrendjében, ugyanazt az egy ünnepet miért teszi rossz helyre két alkalommal is. Röviden: semmi különös okunk nincs azt hinni, hogy Tertullianus Brumája azonos a IV–VI. századi szerzők Bruma(li)ájával.

A további latin előfordulásokban a *bruma* alapvetően két jelentésben szerepel: egy szakszerűbb, csillagászati megközelítésben a téli napforduló napját jelenti, egy tágabb, hétköznapiabb jelentésben akár az egész telet. Így használja Cicero, amikor a négy évszakot így nevezi meg: *bruma*, tavasz, nyár, ősz.¹⁵ Ugyancsak hosszabb időszakra vonatkozik Propertiusnál és számos más esetben.¹⁶ Ennél precízebb módon jelentheti a téli napfordulót;¹⁷ mi több, esetenként az általános napforduló jelentésű *solstitium* szót úgy állítják vele szembe, mint ami csak a nyári napfordulót jelenti, így például Varró (Kr. e. 116 – Kr. e. 27):¹⁸

A napnak van egy másik mozgása is, ami eltér az égboltétól, és ami a brumától a napforduló felé mozog. Brumának nevezik, mert a nap akkor a legrövidebb; napfordulónak (*solstitium*), mert a nap azon a napon állni látszik, amennyiben a legközelebb van hozzánk. Mikor a nap a bruma és a napforduló között félúton jár, minthogy akkor a nappal és az éjszaka egyenlők lesznek, ezért nap-éj egyenlőségnek nevezik. Az időt, amíg a nap a brumától a brumához visszatér, évnek nevezik.

Cicero, Seneca és Gellius is hasonlóképpen szembeállítja a *brumát* és a *solstitiumot*, a téli és a nyári napfordulót.¹⁹

Akár egyetlen mondatban is előfordulhat a tágabb és a szűkebb jelentés, így például Cicerónál: „ugyanis azt mondják, az egerek mája megnő a *brumán*, és a száraz

¹⁵ Cicero Macrobiusnál (Macrobius, *Saturnalia* II. 3. 5) „Magnum ostentum anno Vatini factum est, quod illo consulatu nec bruma nec ver nec aestas nec autumnus fuit.” („Nagy vészjel mutatkozott Vatinius évében, mert a konzulátusa alatt nem volt bruma, sem tavasz, sem nyár, sem ősz.”)

¹⁶ Propertius, *Elegiae* I. 8A. 9. „tu potes insolitas, Cynthia, ferre nives? / o utinam hiberniae duplicentur tempora brumae / et sit iners tardis navita Vergiliis.” Terentius, *Phormio* 709. „ante brumam autem novi negoti incipere”. Caesar, *De bello Gallico* 5. 13. 4. 1. „de quibus insulis nonnulli scripserunt dies continuos XXX sub brumam esse noctem.” Vö. még Livius 21. 54. 7. 1.

¹⁷ Téli napforduló jelentésben: Cato, *De agri cultura* 17.1.2; Lucretius, *De rerum natura* 5. 616, 640, 746.

¹⁸ Varro, *De lingua Latina* VI. 2. 8. „Alter motus solis est, aliter ac caeli, quod movetur a bruma ad solstitium. Dicta bruma, quod brevissimus tunc dies est; solstitium, quod sol eo die sistere videbatur, quo ad nos verum proximus est. Sol cum venit in medium spatium inter brumam et solstitium, quod dies aequus fit ac nox, aequinoctium dictum. Tempus a bruma ad brumam dum sol redit, vocatur annus [...]”

¹⁹ Cicero, *De natura deorum* II. 19. 5. „possetne uno tempore florere, dein vicissim horrere terra, aut tot rebus ipsis se inmutantibus solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci, aut aestus maritimi fretorumque angustiae ortu aut obitu lunae commoveri, aut una totius caeli conversione cursus astrorum dispare conservari?” és *Uo. II.* 50. 8. „brumae quaedam et solstitii similitudo [...]” Hasonlóan használja a két szót Seneca, *Naturales Quaestiones* III. 29. 1. 9. „Illic solstitium, hic bruma conficitur.” Ugyanígy ír már a császárkor derekán Gellius is (Kr. u. 130 – 180) *Noctes Atticae* pr. IX. 7. 1. „De conversione foliorum in arbore olea brumali et solstitiali die.”

csombormenta kivirágzik magának a *brumának* a napján”.²⁰ A már idézett Varrón túl más szerzők is datálják több-kevesebb pontossággal, hogy melyik nap a *bruma*, így például Germanicus (Kr. e. 15 – Kr. u. 19) Aratos-fordításában *brumai* Bak csillagképről beszél, vagy Columella (Kr. u. 4 – 70) egy mezőgazdasági munka idejét így határozza meg: a „*bruma* elmúltával, januárban”, vagy még pontosabban „a Fiastyúk lenyugvásától a *brumáig*, ami körülbelül a január Kalendaeja előtti nyolcadik nap”, ez pedig december 25.²¹ A késő antik latin szövegek is datálják ugyanígy a *brumát*: december 25.²² Igaz, itt már jelen van egy árnyalatnyi, de igen fontos differencia: Servius a december 25-ét úgy határozza meg, mint a *bruma* utolsó napját, tehát a *brumának* nevezett téli periódus a szűkebb értelemben vett *bruma* napjáig tart. Servius nem említi, hogy mikor kezdődik.

A háromszázhoz közelítő forrásban a *bruma* mindig időpontot jelöl, és nem egy ünnep neve. Ez alól néhány Martialis-epigramma jelent kivételt, ahol azonban a *bruma* egyértelműen a Saturnaliára vonatkozik, és semmi jele, hogy el lehetne különíteni attól. Így például: „A szomorú Athenagoras nem küldött ajándékot nekünk / amit a *bruma* hónap közepén küldeni szokott.”²³ A Saturnalia napja december 17. volt. Vagy a VIII. könyv 71. versében: „Négy font ezüstöt küldtél nekem *bruma* idején / tíz évvel ezelőtt Postumianus.”²⁴ A nagy mennyiségű ezüst tipikusan Saturnalia-ajándék volt, a Brumalia ünneplői lakomákat adtak, nem pedig ajándékot osztogattak. Majd a XII. könyvben egy lefordíthatatlan szójátékkal: „Bruma napjain és Saturnus ünnepén / a szegény UMBER tunikát (*aliculam*) küldött nekem; / most tönkölydarát (*alicam*) küld: mert meggazdagodott.”²⁵

Alighanem Tertullianus megjegyzését a Bruma ünnepről is a Saturnalia egy alternatív megnevezéseként kell értenünk. Erre egyrészt az szolgáltatott alapot, hogy a tulajdonképpeni naptári Saturnalia napja december 17. volt, a császárkorban azonban legalább egy hétig ünnepeltek. Esetleg az is elképzelhető, hogy egyes keresztények azzal magyarázkodtak, hogy ők nem Saturnalia-ajándékot kapnak és fogadnak

²⁰ Cicero, *De divinatione* II. 14. 33. „nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die”. Az utóbbi helyen olvasható *brumali* a *brumalis* melléknév ablatívusa, a Brumalia ünnepnévként ennek lenne a főnevesült többes száma, tehát nyelvtani szempontból a *brumalia* szó ismert volt a latin nyelvben, azonban főnévként nem fordul elő.

²¹ *Fragmenta Aratea* IV. 38: *brumalem Capricornum*; Columella, *De re rustica* II. 11. 8. „post brumam confectam mense Ianuario”; Columella, *De re rustica* IX. 14. 12. „Ab occasu Vergiliarum ad brumam, quae fere conficitur circa VIII. Kalendas Ianuarii.” Ugyanez a meghatározás szerepelt Varro mezőgazdasági műve I. könyvének tartalomjegyzékében: „Septimo intervallo inter vergiliarum occasum V idus Novembres et brumam VIII kal Ianuarias.” A latin és görög számolásnál a felsorolás első tagját is beszámítjuk a felsorolásba, így a Kalendae előtti nyolcadik nap december 25.

²² Így például Servius (IV–V. század), in *Vergilii Georgicon Libros* I. 211. 1–4. „nam brumam finitur VIII. K. Ianuarius die”.

²³ Martialis, *Epigrammata* VIII. 41. „Tristis Athenagoras non misit munera nobis, / Quae medio brumae mittere mense solet” Uő, 12. 81. 1 „Brumae diebus feriisque Saturni.”

²⁴ Martialis, *Epigrammata* VIII. 71. „Quattuor argentis libras mihi tempore brumae / Misisti ante annos, Postumianus, decem [...]”

²⁵ Martialis, *Epigrammata* XII. 81. „Brumae diebus feriisque Saturni / Mittebat UMBER aliculam mihi pauper; / Nunc mittit alicam: factus est enim dives.”

el, hanem „téli” ajándékokat – mint ahogy a jelenkorban a karácsony totális deszakralizációját olyan nevek igyekeznek elősegíteni, mint a *winter festival*, vagy a kommunista éra *fenyőünnep*e.

A latin szóhasználatban a késői Brumaliával való egyetlen hasonlóság, hogy ritka esetekben nem a tél legkeményebb részét, hanem a napforduló előtti periódust értik rajta, Servius szerint az a nap a *bruma* vége, azonban az ő korában a Brumalia ünnepe is létezett már. A *bruma* kezdetéről kevesebb szó esik, egy kivétel az I. századi Manilius *Astronomia* című tankölteménye, aki szerint a nyár az ikrekkel, az ősz a szűzzel, a *bruma* a Nyilas jeggyel, a tavasz a Halakkal veszi kezdetét,²⁶ tehát a *bruma* a november 23. körül kezdődő, és február végéig tartó időszak. Manilius azonban nem jeles napokról, hanem egyszerűen az évszakok kezdetéről beszél.

Az előzmények szinte teljes hiánya után a *bruma* bejegyzést megtaláljuk mindkét késő antik naptárunkban november 24-nél, így a Philocalus-naptárban, mely a 354-es évre vonatkozik,²⁷ és a nagyjából egy évszázaddal későbbi Polemius Silvius naptárában is.²⁸ Ezeken túl ismert még néhány szöveg, melyekről Crawford elfogadta, hogy esetleg a VI. század előttről eredhetnek, ezek az úgynevezett *Geoponikában*, a bizánci mezőgazdasági lexikonban találhatók.²⁹ A *Geoponika* a X. században keletkezett, Bíborbanszületett Konstantin udvarában, és ugyanazon tudományos és filológiai erőfeszítése keretében, mint a császár nevén jegyzett nagy kompilatív munkák, a *Ceremoniáskönyv* és a Bizánci Birodalom igazgatásáról szóló *De administrando*. A *Geoponika* kétszer használja a *Bruma* szót, az I. 1. 9. fejezetben egy bizonyos Florentinust idéz, egy III. század eleji író, aki szerint a *Bruma* ünnepe a december Kalendaeja előtti nyolcadik nap. A fejezet Varro alapján osztja fel az évszakokat, majd a végén található egy közbeszúrás: a *Brumák* ünnepe a december Kalandaeja előtti nyolcadik napon van – azaz november 24-én.³⁰ Florentinusról keveset tudunk: a III. század elején írhatott, és valószínűleg a kis-ázsiai Bithyniában élt, tehát neve ellenére nem itáliai.³¹ Ha a szöveg hiteles, akkor ez a *Bruma* legkorábbi említése, bár kétségeket támaszt, hogy ez a zárómondat nem kapcsolódik koherensen a szöveg többi részéhez, nem kizárt, hogy pusztán egy magyarázó glossza, mely lehet Florentinus kiegészítése Varróhoz, de a *Geoponika* összeállítóié is. Ha egyetlen szót, az ünnep jelentésű *heortá* elvesszük, a szöveghely minden érdekességét elveszti, hiszen eddigi és későbbi példáinkban is a november 24. körüli napok jelenthették a brumát mint évszakot, vagyis a tél kezdetét.

A másik hely, ahol a *Geoponika* szövege a *bruma* szót tartalmazza, az I. 5. 3–5., ahol hosszabban idéznek egy bizonyos Didymost, egy IV–V. század fordulóján élt író, aki

²⁶ Manilius, *Astronomica* 2. 266–268. „aetas a Geminis, autumnus Virgine surgit, / bruma Sagittifero, ver Piscibus incipit esse.”

²⁷ DIVJAK–WISCHMEYER 2014, 215, 324.

²⁸ CIL I² 276–277.

²⁹ CRAWFORD (1914–1919, 395) felvette őket a források listájába, bár a főszövegben jelezte a felvetődő kétségeket.

³⁰ *Geoponica* I. 1. 9. „ἡ δὲ τῶν Βρούμων ἐορτὴ ἐστὶ τῇ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Δεκεμβρίων.”

³¹ DALBY 1997, 41, 150.

Démokritosra és Apuleiusra³² hivatkozva azt állítja, hogy a téli időjárás olyan lesz, mint amilyen a Bruma nevű ünnepen volt november 24-én. Az utóbbi helyen valamegyik idéző bizonyosan hibázott, mint azt már Crawford is felfedezte: ugyanis idősebb Plinius is hivatkozik ugyanerre a Démokritos-helyre, a következőképpen: „Democritus azt mondja, hogy olyan lesz a tél, amilyen a bruma napján volt, és az a körüli három-három napon, ugyanígy a nyári napfordulónál.”³³ Itt tehát egyértelműen nem november 24-ről, hanem a téli napfordulóról van szó, a szó eredeti értelmében. A hibát valószínűleg Didymos követte el, hiszen az ő korában, a IV. század végén, a novemberi bruma már bizonyosan ismert.

Még egy kétséges korú szöveg ismert. Ióannés Lydos a csodálatos égi jelenségekről szóló töredékes *De ostentis*ban (151.) egy naptárszöveget is közöl, ahol november 24-én a következő áll: a Kalendae előtti 8. napon a téli napforduló bevezetése (*prooimion*, ’előszó’).³⁴ A megjegyzéshez nem kapunk magyarázatot. Lydos a *De ostentis* anyagát az Augustus kori Clodius Tuscus naptárából veszi, így a szöveghely Augustusig vezethetné vissza a novemberi brumát. Crawford is, aki egyébként szívesen elfogadná e kétséges, korai helyek hitelességét, elismeri, hogy a nagyszámú Augustus kori szövegben semmi hasonlót nem találunk.³⁵ Míg a Philocalus- és a Polemius Silvius-naptárak a november 24-ét nevezik a bruma napjának, addig Lydos és korai forrása, Clodius Tuscus a bruma kezdetének. Crawford elismeri, hogy Augustus korából az ilyen bruma máshol nem adatolt, de ez csak akkor igaz, ha a brumára mint ünnepre gondolunk, ha csupán a tél kezdetének dátumaként, akkor ott van I. századi forrás, a fentebb idézett Manilius csillagászati tankölteménye, aki szerint a Nyilas csillagjegy kezdete egyszersmind a bruma, vagyis a tél kezdete.

Crawford ezen a ponton Mommsen tekintélye ellen is érvel, aki a bruma szót a naptárakban nem ünnepnek tekintette, hanem a november 24. és a téli napforduló közötti időszak megnevezésének.³⁶ Azonban a források igenis Mommsent támogatják inkább. Hiába beszél Crawford, és egyes modern szerzők is, egy római bruma ünnepéről, melynek a Brumalia a folytatása volna, még a IV. században sincs nyoma egy ilyen ünnep létének.³⁷ Egyetlen változást figyelhetünk meg: a *bruma* szót több száz latin nyelvű előfordulása a télhez és elsősorban a téli napfordulóhoz köti, méghozzá világosan december 25-éhez, hiszen a Iulianus-naptár bevezetése idején ténylegesen ez volt a téli napforduló időpontja.³⁸ Azután a IV. és V. század két naptárában egyszerre november 24.

³² Valószínűleg Lucius Appuleius Barbarus, egy feltehetően IV. századi botanikai szerző.

³³ Plinius, *Naturalis Historia* XVIII. 231. „Democritus talem futuram hiemem arbitratus, qualis fuerit brumae dies et circa eum terni, ita solstitio aestatem.” („Démokritos vélekedése szerint a tél olyan lesz, amilyen a bruma napja és a körülötte levő három-három nap, ugyanígy a nyári napforduló is.”)

³⁴ Lydos, *De ostentis* 151. „τῇ πρὸ τῆς καλενδῶν προοίμια τῆς χειμερινῆς τροπῆς.”

³⁵ CRAWFORD (1914–1919, 367–368) egyszersmind november 25-re javítja a dátumot, meggyőző filológiai érvekkel.

³⁶ CRAWFORD 1914–1919, 368; Mommsen: in CIL I² 279.

³⁷ CRAWFORD 1914–1919, 368; PERPILLOU-THOMAS 1993, 107; MAZZA 2010, 173.

³⁸ Vö. 32. oldal.

lesz a bruma napja, és Servius, illetve Lydos ezt vagy egy ehhez közeli napot jelöl a bruma kezdeteként, és jóval korábban ezt teszi Manilius is, tehát immár nem a napforduló lesz a jelentős dátum, hanem a bruma kezdete, november végén. A római datálás logikája szerint a két dátumot pontosan egy hónap választja el egymástól, hiszen a január, illetve a december Kalendaeja előtti 8. napra esett mindkettő. Röviden tehát: már a császárkor elején létezett a bruma szónak egy olyan értelmezése, melyben a szó a tél első szakaszát jelölte, de hosszú ideig semmi nyoma, hogy más ünneplés is tartozott volna e periódushoz, mint hogy a periódus utolsó hét napja volt a Saturnalia hete.

A korábbi némaság után Iustinianus idején szaporodnak meg forrásaink. Lydos leírása, mellyel a fejezetet nyitottam, régiségtani kérdésekre koncentrált, de mégis szoros kapcsolatban saját jelenével, hiszen egy, a saját korában is népszerű ünnep előzményeit igyekszik feltérképezni, ezek elsősorban a Saturnalia, de más isteneket is belekever a történetbe. Tudja, hogy az ünnep változott, az egyház nehezményezte a Saturnalia megnevezést, illetve a nevek szerint való ünneplést modern újításnak tartja. Mivel a görög ábécét 24 betű alkotja, az akkori Brumalia már csak 24 napos volt, és a szűken értelmezett bruma, a téli napforduló nem volt a része.

Malalas is a múltról ír, de ez a múlt anakronisztikus jelen. Mint erről a Februarius-fejezetben esett szó, nehezen elképzelhető, hogy Malalas maga találta ki az eredetlegendákat. Forrásából vette, így a történet „jelene” valószínűleg nem a VI., hanem még az V. század. A VI. századból a Brumaliának már számos további forrásszövegét ismerjük, ezekben a betűkhöz kötöttség már egyértelműen megvan. Legtöbbször egy konkrét személy Brumaliájáról beszélnek. Agathias történeti művében egy konstantinápolyi földrengés leírását így kezdi: „mikor abban az évben véget ért a késő ősz, és még a nevek feletti lakomákat tartották, ahogyan a rómaiaknál szokás, már beállt a hideg idő”.³⁹ Az esemény 557. december 14. és 23. közöttre keltezhető.⁴⁰ Nagyjából ugyanebből a korszakból maradt fent a rétor Gázai Chorikios XIII. beszéde, mely már címe szerint is Iustinianus császár Brumaliájára készült.⁴¹ A szöveg nem annyira az ünnep leírása, inkább annak terméke vagy kelléke. Valójában az ünneplésről alig tudunk meg valamit, mivel maga a beszéd az ajándék, amit a palaestina rétoriskola tanára nem a császár előtt adott elő, hanem a helyi arisztokrácia számára – tulajdonképpen azt a mechanizmust látjuk működés közben, amit Malalas leírt: a császár megvendégeli szenátorait, akik az ő példáját követve tartanak saját banketteket, tehát bár az esemény privát módon zajlik a társadalom különböző rétegeiben, mégis szorosan a császárhoz kötődik. A beszéd első fele mitológiai allúziók sorát tartalmazza, hogy azután a második felében rátérjen a császár dicséretére. Mivel az ünneplés apropója az ábécé szerinti ünneplés, ezért a dicséret tárgya részben maga az I betű, a maga egyszerű tökéletességében, ami ráadásul nem magányos, ott van rögtön mellette a csá-

³⁹ Agathias, *Historiae* 282. „ἡνίκα γὰρ ἐκεῖνου τοῦ ἔτους ἡ τοῦ φθινοπώρου ἔληγεν ὥρα, ἔτι τε τὰ ὑπερ τῶν ὀνομάτων συμπόσια ἐτελεῖτο, ἥπερ τοῖς Ῥωμαίοις νενόμισται, κρύος μὲν ἤδη ὑπῆρχεν [...]”

⁴⁰ MAZZA 2010, 173.

⁴¹ Chorikios a gázai Prokopiosz rétor tanítványa volt, nem keverendő össze a kortárs caesareai Prokopiosszal, a történetíróval. A szöveggel foglalkozik: MAZZA 2010. A Brumaliáról szóló beszéd fordítását a *Függelék*-ben közlöm.

szári hitves, Theodóra th betűje, hiszen az ióta a thétát követi. Egyetlen információt kapunk az ünnep eredetéről: valamiképpen a téli hónapokra jellemző fegyvernegyéből veszi eredetét.

A beszéd ajándék, a Brumalia néhány későbbi forrása is ugyanebbe a csoportba tartozik: verses ajándék a vendéglátó számára. Ilyen az a szintén a VI. század elejére keltezhető, ismeretlen szerzőségű vers, mely egy bizonyos lykopolisi Kolythos Brumaliájára íródott, és a szöveg jelentős részét a K betű érdemeinek dicsérete teszi ki.⁴² Nem irodalmi források is tanúskodnak az ünnepről, így az a korinthusi felirat, mely a decembert a Brumalia havának nevezi.⁴³ Ez párhuzamba állítható az *Anthologia Palatina* egy anonim szerzőségű, s így datálhatatlan epigrammájával, mely kilenc sorban foglalja össze az év egyes hónapjait. Ezek között a november leírása: „drága lakomát viszek minden egyes ember nevére”.⁴⁴ Jelentős az az Oxyrhynchosban előkerült egyiptomi papiruszdokumentum, mely listát ad róla, hogy egy előkelő ház kik számára milyen mennyiségű bort vásárolt az ünnepre – itt egy bizonyos Apión Brumaliájáról van szó.⁴⁵ A felsoroltak egy része érthető: így a szakácsok, vagy a zenészek. Azonban a *spatharios* szó is szerepel, mely a korban Konstantinápolyban a császári testőrség bizonyos alakulatait jelentette, valamint a *bucellariusok*, akik olyan katonai alakulatok tagjai voltak, akiket nem az állam finanszírozott, hanem a katonai vagy akár polgári vezetők a saját pénzükből tartottak el. Nehéz megállapítani, hogy Egyiptomban kiket nevezhettek *spatharios*nak, ám a két szó egyértelmű katonai vonatkozásai világossá teszik, hogy amikor Malalas a katonaságra asszociált a Brumalia kapcsán, az nem véletlenül történt.⁴⁶

Még egy potenciális forrást szeretnék megemlíteni e korból. A Kalendae Ianuariae tárgyalásánál szó esett Antiochiai Izsák homíliájáról, melyet Maud Gleason azonosított az antiochiai újév forrásaként.⁴⁷ A szöveg szerint Izsák és társai Kanun hónapban érkeznek a városba, ami éppúgy jelentheti a decembert, mint a januárt.⁴⁸ Ott-tartózkodásuk alatt ünnep zajlik a városban, mindenütt zene szól az előkelők háza előtt, melyet a város lakói élvezettel hallgatnak. A leírás néhány ponton kilógott a Kalendae többi

⁴² Megjelenési hely: BERGK 1882, 362–364; datálása ugyanott és KRUMBACHER 1897, 709; vö. még CRAWFORD 1914–1919, 373; PERPILLOU-THOMAS 1993, 107. Egy korai tanulmány a versről és általában a bizánci anakreontéről magyarul is született: HITTRICH 1889, 61–67.

⁴³ MAZZA 2005, 170, 176.

⁴⁴ COURTNEY 1988, 37; *Anthologia Palatina* IX. 580. „δαῖτα φέρω χαρίεσσαν ἐς οὔνομα φῶτος ἐκάστου.”

⁴⁵ PERPILLOU-THOMAS 1993; P. Oxy. XXVII 2480 I. 37. „ἐν τοῖς αἰσί(οις) βρωμμαλ(ίους) τ[οῦ] δεσπότης ἡμῶν τοῦ ὑπερφυεστ(άτου) Ἀπίωνος Ἀθῦρ κη ἰνδ(ικτίωνος) ἰδ οἶν(ου) δι(πλᾶ) λγ.” („A mi gazdánk, a legkiválóbb Apión Brómmaliájára, Hathyr hónap 28-án, a 14. indictióban, 33 *dipla* bor.”) Ezután a szöveg részletezi, kinek mennyi jár ebből a bormennyiségből: „τοῖς βουκελλαρ(ίοις) [...] σπαδαρίοις [...] Γόθθοις [...] μαγείροις [...] πανδουρισταῖς [...] στρώκτοροι [...]” („bucellariusok, spathariosok, gótok, szakácsok, pandurazenészek, felszolgálók részére ennyi és ennyi [...]”) Hathyr hó 28. azonos november 24-ével, hiszen Apión neve A-val kezdődik. A szöveg 565/566-ra datálható.

⁴⁶ MAZZA 2005, 169.

⁴⁷ GLEASON 1986, 110, 58. jegyzet. A szír szöveg és egy latin nyelvű fordítás: BICKELL 1873, I. 295–307.

⁴⁸ A szír naptár hónapjaihoz: S. STERN, 2012, 257.

forrása közül. Az, hogy nyilvánvalóan több napig tartó ünnepről van szó, a Kalendaera is igaz lehet, bár az éjszakai multságokat forrásaink egyedül vagy elsősorban a január 1-jére virradó éjszakára helyezik el,⁴⁹ azonban a tiszteletteljes csönd, ahogy az emberek a zenét hallgatják, nehezen hozható összhangba mindazzal, amit egyébként az antiochiai újévről tudunk. Megfontolandónak tartom a lehetőséget, hogy itt valójában a Brumalia leírását olvassuk. A Brumalia lakomáinak megrendezése minden forrás szerint leginkább az arisztokrácia feladata volt. Izsáknál a zenészek várnak valamit a ház lakóitól, ez lehet újévi kéregetés is, de egy brumaliai lakoma elnyerése is. Itt megerősítést kaphatunk egy másik antiochiaitól, Malalastól, aki azt állítja, hogy a katonai csapatok zenészei felkeresték a másnapi vendéglátó házát, és egész éjszaka ott zenéltek. A fizetett zenészek meghívása, jelenléte a Brumalián az előbb idézett papiruszon is adatolt, ahol pandurajátékosokról is szó esik, ami egy lantféle hangszer.

A bizánci Brumalia

A Iustinianus utáni forrásokat a trullói zsinat tiltása nyitja meg, melyet időben egy nyugati tiltás is követ, a 743-as római zsinat 9. capitulum a január 1-je ünneplésével együtt tiltja meg: „Ut nullus Kalendas Ianuarias et broma [sic!] colere praesumpserit”. A helytelen *broma* névalak, mintha a szó helytelen görög etimológiájára utalna: a bróma = étel főnévből, ugyanezt a görög etimológiát ismeri Sevillai Isidorus is (+636).⁵⁰ S még abban az esetben is, ha valóban létezett ez a római „Broma”, ne felejtjük el, hogy ez a zsinati rendelkezés valószínűleg Szent Bonifác panaszkodó levelével összefüggésben született meg,⁵¹ ahol a misszionárius az újévi ünneplésre panaszkodott, tehát ez a Broma talán még mindig ugyanazt jelenti, amit a bruma eredetileg is jelentett a latin nyelvben: a napforduló körüli ünneplést. Valamivel később Nagy Károly és Pippin törvénykezésében is találkozunk a Brumát ünneplő emberek elítélésével.⁵² Graf elfogadja a szöveget, mint annak bizonyítékát, hogy nyugaton még ebben az időben is ünnepték a Brumaliát, bár megengedi a lehetőséget, hogy a szó ekkoriban már valamilyen germán vagy kelta rituálét jelölt. Ezzel kapcsolatban én inkább hajlom a szkepszisre. A két latin szöveg egyikének sem sikerül helyesen leírnia a szót, a római zsinat Bromáról beszél, a Nagy Károly-féle törvény *brunaticus* mond, és a kifejezés, melyet

⁴⁹ Elsősorban Libaniosra gondolok, aki pontosan, napok szerint tagolja az eseményeket. A homíliai esetében, talán Asterios és Aranyszájú Szent János kivételével, nem érzékelhető, hogy kifejezetten éjszakai multságok is tartoztak az ünnephez.

⁵⁰ Isidorus, *Etymologiae* 5. 35. 6. (PL 82, 221). „Unde hoc tempus bruma dicitur, quasi βρᾶχὺς ἡμέρα, id est brevis, vel a cibo quod maior tunc sit vescendi appetitus. Edacitas enim graece βρῶμα appellatur.” („Ezért hívják ezt az időszakot brumának, mintegy brachys hémerának, azaz rövidnek, vagy az ételről, mert akkor nagyobb az étvágy. Ugyanis a falánkságot görögül brómának hívják.”) Isidorus nem tud ünnepről, nála a bruma csak egy időszak neve.

⁵¹ Lásd A *Kalendae utóélete* fejezetet.

⁵² GRAF 2015, 206: az idézet helye: Capitulum Caroli Magni et Pippini filii, in *Capitularia Regum Francorum* I. ed. Alfred BORETIUS (MGH Leges) Hannover, Hahn, 1883, 202, no. 96. 3. „De pravos illos homines qui brunaticus (sic!) colunt [...]” (keletkezési idő: 790 és 800 között).

brunaticos coluntra javíthatunk („imádják a *brunaticus*okat”), kétségessé teszi, hogy megfogalmazójának volt-e egyáltalán elképzelése, hogy ki vagy mi a *brunaticus*.

Keleten a zsinati tiltás után a források száma a legcsekélyebb mértékben sem látszik csökkenni, legalább a X. századig a Brumalia élő gyakorlatáról tanúskodnak. Ezek mellett, majd ezek után az ünnep emléke régiségtani adatként él tovább. 808-ban Stephanus Diaconus hagiográfiai szövege azt állítja, hogy a képromboló V. Konstantin császár (718–775) felesége, Eudokia megünnepelte a Brumaliát.⁵³ A szerző nem csupán azt teszi nyilvánvalóvá, hogy ekkor még mindig november 24-től számolták a Brumalia napjait, hanem ennek gyakorlóí számára megalkotja a *brumalista* főnevet is,⁵⁴ illetve feltételezi, hogy egy pogány ünnep, mely eredetileg Dionysos tiszteletéről szólt:

A sárkány nevet viselő és zsarnoki császár, tisztátalan módon mindenfajta pogány italáldozatot végezvén abban az időben ülte meg a Brumaliát, egy démoni ünnepet, Dionysos és Brumos tiszteletére, mint akik a magok és a bor megalkotói. Azon a napon reggeltől a Scholae oszlopcsarnokában ült vele egyetértésben levő lantjátékosokkal, és arra fordított gondot, hogy értelmetlen és Isten előtt gyűlöletes italáldozatot végezzen, amikor az ötödik betű jele volt soron, mivel ilyen nevet viselt a házasságtörő módon harmadikként nőül vett felesége, Eudokia.⁵⁵

A IX. században a krónikás Geórgios Monachos megismétli azt az eredettörténetet, melyet Malalasnál olvashattunk az ünnep Romulus általi alapításáról.⁵⁶ Csupán a címét ismerjük két IX. századi versnek, egyiket egy León nevű költő írta Bardas caesar

⁵³ Stephanus diaconus: *Vita Sancti Stephani Junioris* PG 100, 1172. „Ἐπεὶ καὶ ἡ βασίλισσα οὐ μικρῶς ἀλγίσει καθ’ ἡμῶν, ὅτι τὴν ἡμέραν τῆς ἐορτῆς τοῦ ταύτης Βρουμαλίου ἐν φόνῳ τετελέκαμεν.” („Mivel a császárné is nem kevés fájdalmat okozott nekünk, mikor Brumaliájának ünnepének napját gyilkosságban tettük teljessé.”) A szöveg tárgyát képező szent meggyilkolására utal.

⁵⁴ PG 100, 1177. „Ἐτελειώθη δὲ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ καὶ ὁσιόμαρτυς Στέφανος τῷ πεντηκοστῷ τρίτῳ χρόνῳ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας, μηνὶ Νοεμβρίῳ, εἰκάδι ὀγδόῃ, ἐν ἣ τὸ στοιχεῖον τοῦ Ε παρὰ τῶν φιλοδαμόνων ἐκπομεύεται Βρουμαλιστῶν.” („Isten szentje, a szent mártír István teljességre jutott életének ötvenharmadik évében, november hónap 28-án, mikor a démonokat szerető brumalisták az Ε betűt ünneplik.”)

⁵⁵ PG 100, 1169. „Ὁ δὲ φερώνυμος Δράκων καὶ τυραννῶδης βασιλεὺς, ὁ πᾶσαν Ἑλληνικὴν σπονδὴν μυσαρωτάτως ἐκτελῶν, τὸ κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ Βρουμάλιον, ἥτοι ἐορτὴν δαιμονιώδη, ἐξετέλει, Διόνυσσον καὶ Βροῦμον εὐφημῶν εἰς τὴν αὐτὴν τελετὴν, ὡς τῶν σπερμάτων καὶ τοῦ οἴνου γενεσιουργούς. Ἐν ταύτῃ δὲ ἡμέρᾳ πρῶθιν συγκαθίσας ἐπὶ τὰς τῶν σχολῶν στοὰς μετὰ τῶν αὐτοῦ ὁμοφρόνων κιθαρωδῶν μελέτην ἐποιεῖτο ἄσχημον καὶ Θεοῦ ἐχθρῶδῃ πρὸς τὴν παροῦσαν σπονδὴν, ἐν ἣ τὸ στοιχεῖον τοῦ πέμπτου γράμματος ἐπεφθάκει, ὄνομα φέρον τῆς αὐτοῦ τρίτης μοιχαλίδος γυναικὸς Εὐδοκίας.” A főszereplő császár V. Konstantin, aki alatt a képrombolás elérte egyik csúcspontját, és a képtisztelők szemében különösen gyűlöletesnek számított, ennek köszönhető a kirohanás és a pogányság direkt vádjá. Eudokiát akkor vette feleségül, amikor már kétszer megövezte, s noha a harmadszori házasságot az ortodox egyház, ha nem is szívesen, de megengedte, Konstantinnal szemben mégis úgy hivatkoznak rá, mint ami a császárok között nem volt szokásos.

⁵⁶ Geórgios Monachos PG 110, 65. A történet egyébként megtalálható a VII. századi, Malalast általában szorosan követő *Húsvétí krónikában* is (PG 92, 290).

(†866) Brumaliájára,⁵⁷ a másikat Arethas püspök Bölcs Leóéra – utóbbi szerző személye mutatja, mintha az egyházi tilalom is eltűnt volna.⁵⁸ Az előbbiekkal ellentétben fennmaradt Petrus patricius verse Bölcs Leó Brumaliájára.⁵⁹

A legnagyobb terjedelmű bizánci forrás Břborbanszületett Konstantin (905–959) *Ceremóniáskönyve*, ahol hosszú oldalakon keresztül számol be mindazon összetett szertartásokról, melyekkel a császári palotában megülték a Brumalia ünnepét.⁶⁰ Ezek a leírások a bizánci udvar etikettjét tükrözik, így keveset árulnak el arról, hogy a késő ókori köznép hogyan ülte meg a Brumaliát, ugyanakkor nagyon fontos adatokat árul el az ünnep kései történetéről:

Tudni való, hogy a Brumaliának ez a rendje megváltozott, és már nem ülték meg Rómanos [Lekapénos] császársága idején. Ő ugyanis az istenfélelem ürügyével, s úgy véelve, hogy nem igazságos az ausoniai rómaiak szokásai szerint Brumaliát tartani, megparancsolta, hogy ezek szűnjenek meg. Nem gondolt a kiváló és nagy hírű császárokra, mint például a kiváló és nagy hírű Konstantin, Theodosius, Marcianus, Leo a Leomacelles, Iustinianus, sem más Krisztust szerető [császárok], akiket szinte isteninek neveznék, hanem, úgy tűnik nekem, hogy csak a törvényt, a kánont, a jogot és az istenfélelmet vette számításba. A Krisztust szerető [VII.] Konstantin császár alatt újjáéledt a Brumalia szertartása. Ezért az idősebb császár Brumaliáján 20 litra pénzösszeg osztatott szét, az ifjabb császáren 10 litra (font), a császárnén 8 litra [...] ⁶¹

Rómanos Lekapénos (920–944), VII. Konstantin apósa, aki negyedszázadon át uralkodott teljhatalommal Konstantin helyett, nyilván a trullói zsinat kánonjára hivatkozva szüntette meg a Brumaliát, melyet Konstantin állított helyre, mikor végül hatalomra került, mint arról Theophanes Continuatus krónikája is tanúskodik,⁶² csakúgy, mint

⁵⁷ ΜΑΙ 1840, XXXVII. „Λέοντος ποιητικοῦ καὶ φιλοσόφου ἀνακρεόντειον εἰς βρουμάλια τοῦ Καίσαρος Βάρδα.”

⁵⁸ ΜΑΙ 1840, XXXVII. „Ἀρεθᾶ ἀρχιεπισκόπῳ εἰς τὰ Λέοντος τοῦ βασιλέως βρουμάλια.” Ez az Arethas Caesarea püspöke volt: KRUMBACHER 1897, 524.

⁵⁹ A szerző nem azonos Petrus patricius történetíróval, hanem egy IX–XI. századi szerzőről van szó, azonban a név biztos, mivel megnevezi magát a versben. A szöveg megjelenési helye: LAMBECK 1778, 400–401.

⁶⁰ Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* II. 18. 599–607.

⁶¹ Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* II. 18. 606–607. „ἴστεον, ὅτι ἡ τῶν βρουμαλίων αὕτη τάξις ἡλλοιώθη καὶ εἰς τὸ μηκέτι εἶναι παρήχθη ἐπὶ τῆς βασιλείας Ῥωμανοῦ δεσπότη. οὗτος γὰρ προσήματι εὐλαβείας, καὶ οὐχὶ δίκαιον εἶναι κατὰ τὰ παλαιὰ ἐθήματα Αὐσόνων Ῥωμαίοις βρουμαλίειν νομίσας, ταῦτα σχολάζειν ἐκέλευσεν, οὐ κατὰ νοὺν λαβὼν τοὺς μεγάλους ἐκείνους καὶ αἰοιδίμους βασιλεῖς, οἷον οὐ τὸν μέγαν ἐκείνον καὶ αἰοιδίμον Κωνσταντῖνον, οὐ Θεοδοσίον, οὐ Μαρκιανόν, οὐ Λέοντα τὸν Λεομακέλλην, οὐκ Ἰουστινιανόν, οὔτε τοὺς ἄλλους φιλοχρίστους, οὓς καὶ ἡμιθέους εἶπομι ἂν, ἀλλ’, ὅπερ ἔδοξεν αὐτῷ, νόμος καὶ κανὼν καὶ εὐθύτης καὶ εὐλάβεια νενόμιστο. ἐπὶ δὲ Κωνσταντίνου τοῦ φιλοχρίστου δεσπότη τὴν παλιμβίωσιν ἡ τῶν βρουμαλίων εὐράτο τάξις. διὸ ἐν μὲν τῷ τοῦ μεγάλου βασιλέως βρουμαλίῳ ἐδίδοτο τὸ παλαιὸν ἀποκόμβιον λίτραις ι’, ἐν δὲ τῷ τοῦ μικροῦ βασιλέως λίτραις ι’, ἐν δὲ τῷ τῆς αὐγούστης λιτ. η’.” Ausonia Itália poétikus megnevezése.

⁶² Theophanes Continuatus 456–457. „τὴν γὰρ ἡμέραν ἐν ἣ τὸ τῆς κλήσεως αὐτοῦ στοιχεῖον κάππα ἀποκεκληρωται, λαμπροτάτην ἐορτάζων πανήγυριν.”

saját apja, Bölcs Leó.⁶³ A szöveg korábbi részében III. Mihály (840–842) Brumaliája is szóba kerül. Amikor azonban azt kell bizonyítania, hogy Rómanos Lekapénos bigott módon szüntette meg az ünnepet, akkor korai és megkérdőjelezhetetlen ortodoxiájú császárokra kell hivatkoznia – így kerül elő Nagy Konstantin (306–337), a pogány kultuszokat betiltó I. Theodosius (379–395), a chalkédóni zsinatot összehívó Marcianus (450–457), vagy a szintén igen aktív egyházpolitikát folytató Iustinianus (527–565). I. Leó (457–474) kakukktojásnak tűnik, bár uralkodása idején sikerült népszerűtlenné tennie magát azzal, hogy a vásárnapokon betiltott minden nem vallási rendezvényt. Hogy ezek a császárok nem láttak semmiféle pogányságot a Brumaliában, ez erős érv VII. Konstantin véleménye mellett, számunkra pedig tanúsítja, hogy a Brumalia megünneplése egyidős Konstantinápolyal. VII. Konstantin dokumentumok alapján dolgozott, és bizonyítottan látta, hogy már I. Konstantin idején létezett az ünnep, ami nemcsak a császári udvarban, hanem az egész birodalomban a Brumalia egyik (sőt talán) legkorábbi előfordulása. Ez pedig arra látszik utalni, hogy a Brumalia a maga véglegesen kialakult formájában, tehát mint a „nevek ünnepe”, társadalmilag fentről lefelé terjedt, tehát egy, az udvarban gyakorolt szertartás vált gyakorlattá az előkelők, majd talán a köznép körében is.

Nem a *Ceremóniaskönyv* az utolsó forrásunk Bizáncból, azonban a későbbi helyek már nem egy élő ünnepről beszélnek. A X. századi *Suda-lexikon* *Brumalia* szócikke Malalas eredetlegendáját ismétli, és ez többé-kevésbé igaz Kedrénos XI–XII. század fordulóján íródott krónikájára is, aki egy rövidített változatban közli Malalas történetét, annyi változtatással, hogy a romulusi szokás gyakorlói már nem városlakók, hanem parasztok, akik a mezőgazdasági munkák téli szünetében megvendégelik egymást.⁶⁴ A XII–XIII. századi *Etymologicum Magnum* *Brumalia* szócikke ismeri még a szó „más által tápláltatni” jelentését, de ünnepet már nem említ.⁶⁵ Eltérő módon, de a régiségtudományi hagyományhoz kötődnek a trullói zsinat anyagát kommentáló teológus szerzők is. Az ő érdekük az ünnep pogány, sőt politeista jellegének hangsúlyozása, Balsamón kommentárjában Dionysos ünnepének nevezi.⁶⁶ Ezzel egy végső soron Lydosig visszanyúló hagyományba kapcsolódik be, és Balsamónnal egybehangzón kortársa, Zónaras is állítja, hogy az ünnep neve Dionysos egy melléknevéből származik, ami Brumos. A kánonjogászoknál kevésbé szigorú szerző, a szintén XII. századi Ióánnés Tzetzés is Dionysoshoz köti a Brumaliát, még pontosabban a görög isten Lénaiá nevű ünnepéhez, melyről legalább elmondható, hogy télen, január táján ülték.⁶⁷

⁶³ Erről a már idézett verseken túl Philotheos úgynevezett *Klétorologionja* is tanúskodik, amely Bíborbanszületett Konstantin *De caerimoniis*ának függelékeként maradt fent: *De caerimoniis* II. 52. 782, ahol Leó és felesége, Zoé Brumaliáját említik a 899. évre.

⁶⁴ Kedrénos I. 259.

⁶⁵ *Etymologicum Magnum* 214. 44.

⁶⁶ Theodóros Balsamón PG 137, 729.

⁶⁷ Tzetzés ad Hesiodum, *Opera et dies* I. 502. „ἢ ὅτι τῷ τῶν ληνῶν αἰτίῳ Διονύσῳ ἐορτὴν τὴν λεγομένην Ἀμβροσίαν ἐτέλουν. ἢ παρὰ Ῥωμαίοις βρουμάλια καλεῖται. βροῦμος γὰρ παρ’ αὐτοῖς ὁ Διόνυσος.”

A harmincnapos téli napforduló

Témánk szempontjából nem annyira a Brumalia hosszúra nyúló utóélete fontos, hanem a kezdetei, s annak kérdése, hogy vajon Bíborbanszületett Konstantinnak vagy Lekapénosnak volt igaza a Brumalia megítélésében. Crawford tanulmányában mindenekelőtt azt igyekezett bizonyítani, hogy a Brumalia és a Saturnalia két tisztán elkülönülő ünnep, tehát a Brumalia nem a Saturnalia új néven történő továbbélése, illetve hogy a Brumalia pogány eredetű ünnep. Crawford hajlik rá, hogy bármely forrást elfogadjon, ami egy korai keltezést tesz lehetővé. Perpillou-Thomas és Mazza is úgy tekint a Brumaliára, mint egy ősi görög-római ünnepre, mely fokozatosan fejlődött Brumaliává.⁶⁸ Ez azonban teljességgel ellentmond a forrásoknak, a novemberi Bruma ünnep ismeretéről a IV. század előtről egyetlen erősen kétséges forrás tanúskodik: Florentinus idézett helye a *Geoponikában*. Különösen Mazza tanulmányai túlzottan komolyan veszik Lydos állításait a Brumalia kontinuitásával kapcsolatban, amit a VI. századi szerző nem csupán Kronos/Saturnus, hanem Dionysos és Kybelé rítusai-val is kapcsolatba hoz. Ióánnés Lydos egyébként tagadhatatlanul művelt és megbízható szerző, azonban ha műveinek tágabb szövegkontextusát vizsgáljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy számára a vallási kontinuitás fogalma éppoly egyetemes hívószó, mint mondjuk Frazer számára a pünkösdi király fogalma volt. Lydos számára a történelem legfontosabb tanulsága a megszűnve megőrződés koncepciója, ahol az intézmények, rítusok, szokások pusztulása általában csak egy újjászületés kezdete. Egy klasszikus, latinos műveltségű, félig pogány gondolkodású szerző számára, aki egy olyan korban kényszerült élni, ahol elpusztulni látta a számára kedves kultúrát, ez a gondolat valamiféle megnyugvást jelenthetett. Ez nyilvánvaló, ha megnézzük, hol mindenhol látja még a vallási kontinuitás cáfolhatatlan jeleit. Párhuzamot lát a halottnak szánt italáldozatok és az eucharisztia között (*De mensibus* IV. 31.), a koszorúviselés és a tonzúra között (*De mensibus* IV. 67.), s végül provokatív módon csokorba szedi, hogy az antik auktorok véleménye szerint a zsidók istene mely pogány istennel azonosítható (*De mensibus* IV. 53.).⁶⁹

Tehát, ha maradunk szigorúan a forrásoknál, akkor a Brumalia előzményét képező pogány görög vagy római ünnepnek semmi nyomát nem találjuk, amennyiben egy előzménytől több hasonlóságot várunk el, mint hogy november vége és december vége közé essen a dátuma. Egyetlen római ünneppel volt kapcsolata, itt azonban a kapcsolat oly szoros, hogy akár azonosságnak is nevezhetjük, ez pedig a Saturnalia. Ha választ akarunk kapni, hogy miért pont november 24. volt a Brumalia kezdete, két választ kaphatunk. Az egyik az, hogy egy hónappal előzi meg a téli napfordulót: a december és január Kalendaeja előtti 8. napra esik. A másik összefüggés még érdekesebb. Ha a görög ábécé első betűjét, az alphát november 24-re tesszük, akkor az ómegához december 17-én jutunk el, ami pedig a Saturnalia hivatalos dátuma. Bár tudjuk, hogy a Saturnalia ünneplése a római történelem során egyre hosszabbra nyúlt, a

⁶⁸ MAZZA 2010, 173; PERPILLOU-THOMAS 1993.

⁶⁹ További példák, és Lydos sajátos világméskének elemzése: TÓTH 2015.

naptárban kizárólag december 17-nél jelölték. Tehát: a Brumalia eredetében semmi esetre sem független a Saturnaliától – ez a Saturnaliára való várakozás ideje volt, olyasféle módon, ahogy az iskolás gyerekek a nyári szünet előtti hét napban egyenként írják fel a táblára a VAKÁCIÓ szó betűit.⁷⁰

Sajátos helyzet, egy római ünnep fejlődéstörténetébe illeszkedik, azonban csak görög nyelvterületen történhetett meg, mivel a latin ábécét kevesebb betű alkotja, mint a görögöt. Azonban semmilyen érv nem szól a feltételezés ellen, hogy a Brumalia kezdetleges formája korábbi, mint a görög ábécé napjaihoz való kötődés. Így is fel lehet állítani egy kapcsolatot a Saturnaliával, amennyiben november 24-től a Saturnalia utolsó napjáig, mely a császárkorban rendszerint egyhetes volt, tehát december 23-án ért véget, összesen harminc nap telik el.

Ismerünk egy szöveget, amelyben harmincnapos Saturnaliáról esik szó, ez pedig az újévi ünnepek kapcsán már vizsgált *Dasios-acta*. Itt a következőt olvashatjuk:

Ugyanis egy-egy ember az ő napján mintegy fogadalommal megerősített szentségtörést követett el, tudniillik akire a sorshúzás esett, királyi ruházatot öltött, és magának Kronosnak a hasonlatosságára és alakjában vonult fel nyilvánosan az egész nép előtt [...] és harmincnapos büntetethetlenséget nyerve törvénytelen és rút vágyai szerint cselekedett [...]. Azonban a harminc nap leteltével véget ért ez az ő fogadalmas Kronos-ünnepük. Akkor királyi öltözkét viselve, a szokást követve beteljesítette a törvénytelen és nemtelen játékot, és magát víve áldozati ajándéknak a névtelen és tisztátalan bálványoknak, kard által pusztult el.⁷¹

A harmincnapos Saturnaliát már Weinstock is a Brumaliával összefüggésben magyarázta, kialakulásában részben asztronómiai, részben közel-keleti hatásokat látva.⁷² Az *acta* adatait másból nem is lehet magyarázni, ha itt nem a Brumalia egy kezdeti formájáról van szó, akkor az *acta* szerzőjének ostoba tévedésének kellene tartanunk. A Brumalia első napjától a Saturnalia végéig harminc nap telik el, azonban Weinstock nem ezzel a harminc nappal számol.⁷³ Dasios-t már november 20-án kivégzik, a parancsot Kronos eljátszására november 18-án kellett kapnia, november 18-tól a Saturnalia

⁷⁰ CRAWFORD 1914–1919 és a RAC fordítva képzei el a fejlődést: a december 25-i Bruma *proimionja*-ként ünnepelt novemberi ünnep fokozatosan nyúlt volna olyan hosszúra, hogy végül bekebelezte a Saturnaliát is, ám nem ért el a tulajdonképpeni Brumáig, december 25-ig. Ez az érvelés meglehetősen valószínűtlen.

⁷¹ „Ἐπεὶ οὖν ἕκαστος ὥσπερ εὐκταῖον ἱεροσυλίαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ ἐποίει, ᾧτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανε, κομιζόμενος βασιλικὸν ἐνδυμα, προῖων κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοίωτα εἶτ’ οὖν ἰδεάν δημοσίως ἐπὶ πάντος τοῦ δήμου [...], ἔχων ἄδειαν συγκεχωρημένη ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα ἔπραττεν ἀθεμίτους καὶ αἰσχροὺς ἐπιθυμίας, [...] Πληρουμένων δὲ τῶν τριάκοντα ἡμερῶν πέρας ἐδέχετο ἡ ἑορτὴ τοῦ Κρόνου, καὶ ὥσανει ἡ εὐκταία αὐτῇ αὐτῶν ἑορτῇ [...] Τότε αὐτὸς ὁ τὸ βασιλικὸν ἐπιφερόμενος σχῆμα ἐπιτέλεσας τὰ κατὰ συνήθειαν ἄσμενα καὶ ἄθεσμα παίγνια, παραχρῆμα τοῖς ἀνωνύμοις καὶ μυσταροῖς εἰδώλοις προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπονδὴν, ἀναιροῦμενος ὑπὸ μαχαίρας.”

⁷² WEINSTOCK 1964, 394–395.

⁷³ WEINSTOCK 1964, 394.

első napjáig, december 17-ig is harminc nap telik el, és hivatkozik egy szintén Moesiából 317/322 körül előkerült felírra, ahol éppen november 18-ra egy Solnak szentelt ünnepet helyeznek.⁷⁴

Ha ez a harminc nap volt az elsődleges, akkor pusztán véletlen, hogy a november 24-től a Saturnalia első napjáig tartó időszávrá el lehet helyezni a görög ábécé betűit. Sajnos nem tudjuk megmondani, hogy ebben a korban létezett-e már valamilyen előzménye a betűk szerint való ünneplésnek. E katonai közegeben a név szerint való vendégségek rendszere elképzelhetetlen, de például a katonák jutalmazásának valamilyen ábécét követő sorrendje elvileg lehetséges. Ami viszont bizonyos: katonai közegeben vagyunk, és korai forrásaink a Brumalia kezdeteit következetesen a katonasághoz kötötték. Azt sem zárhatjuk ki, a Brumalia kialakulásának folyamata során, annak kezdeteinél még nem tisztázódott, hogy napra pontosan mettől meddig tart az ünnep, csupán annyi, hogy egy megközelítőleg egy hónapos időszakról van szó.

Amennyiben az ábécé használata másodlagos, a Brumalia időhatárainak kijelölése csillagászati alapon történt, és – aligha meglepő – az alap a bruma mint csillagászati periódus volt. Ma a csillagászati tél hivatalosan a téli napfordulóval *kezdődik*, ami december 21-re esik, azonban ha vallási, meteorológiai vagy akár pszichológiai szempontból definiáljuk a telet, ez nem logikus: a napforduló örömmünnep, ami után a napok hossza egyre nyúlik, és *kifelé* megyünk a télből. Az ókoriak törekedtek rá, hogy csillagászati alapon megnevezzék a tél kezdetét, egy olyan kezdetet, amihez képest a napforduló már a tél tetőpontját és a tavasz közeledtét jelzi.

Már Manilius szerint is a bruma időszaka a Nyilas jeggyel kezdődik, a mezőgazdasági szakírók a Fiastyúk lenyugvásától, tehát nagyjából ugyanettől az időszaktól számítják a telet. Weinstock foglalkozott egy olyan Kr. u. 15-ös naptári szöveggel, mely november 22-nél a „Héliu dysia” a Nap lenyugvása megjegyzést tette.⁷⁵ Macrobius állítja, hogy a Nap, amikor belép a Nyilas jegybe, alámerül az alsó szférába, és onnan tér vissza egy hónappal később.⁷⁶ Weinstock a jelenséget összekapcsolta azzal, hogy a seleukida naptárt használó területeken az újév a római korban is novemberre esett.⁷⁷ Akár volt ilyen hatás, akár nem, egy olyan csillagászati koncepció egyértelműen létezett, mely a tél első szakaszának a november végétől a téli napfordulóig tartó szakaszt tartotta. A *Dasios-acta* mutatja, hogy ezt az időszakot a Saturnalia hosszan elnyúló előjátékként kezdték ünnepelni a katonaságon belül, a katonaságon kívül ünneplésnek eleinte nincs nyoma. Az ünnephez talán különféle szoláris teológiai koncepciók is fűződtek, ezek eredete származhatott számos katona keleti hazájából, de más, nehezebben feltárható forrásból is.⁷⁸ Az ünnepperiodus a Saturnaliáig tartott, és Saturnus/

⁷⁴ ILS 8940, a felirat Salsoviában került elő.

⁷⁵ WEINSTOCK 1948.

⁷⁶ Macrobius I. 21. 26.

⁷⁷ WEINSTOCK 1964 – a szír újévet és a *Dasios-actát* tematikusan már korábban is összekapcsolták, a seleukida naptárhoz vö. S. STERN, 2012, 234–257., bővebb szakirodalommal.

⁷⁸ A II. részben a III. században is a Mithras-misztériumok nagyon népszerűek voltak a katonaság körében, s ezek teológiája egy tisztán csillagászati jellegű teológia volt, mely igen összetett asztronómiai teóriákon alapult.

Kronos nemcsak a Mithras-misztériumokban, hanem az attól független asztrológiai szimbólumrendszerekben is fontos szerepet játszott. Mivel a Szaturnusz volt az akkor ismert bolygók közül a legtávolabbi és leglassúbb mozgású, úgy tekintettek rá, mint egyfajta másodlagos Napra, vagy akár valamilyen értelemben „igazi” Napra is.⁷⁹ Mivel a *Dasios-actán* kívül a Brumalia korai megünneplésére nincs más forrásunk, az ünnep teológiai hátteréről csak találgathatunk. A korai Brumalia szociálisan korlátozott jelenléte, tudniillik hogy a katonaságtól eredt,⁸⁰ előnyére is válhatott: a katonaság mindenütt ott volt, tehát alkalmas volt egy ünnep gyors elterjesztésére is, ugyanakkor zártsága, mely miatt a kívülállók kevésbé értették, hogy pontosan mit és miért ünnepelnek, lehetővé tette a szokás aránylag könnyű krisztianizációját, vagy legalábbis megtisztítását a pogány elemektől. Maga a Brumalia név is erre utal, egy politikailag korrekt név, mely egyszerűen téli ünnepet jelent. Az, hogy a szó töve és képzője is tisztán latin szó, azonban mégsem használják soha latin nyelvű források, segít behatárolni a keletkezési időt és területet: a Keletrómai Birodalom területe abban a periódusban, mikor a latin még a hadsereg és az adminisztráció nyelve volt. S ha így van, miért ne higgyünk Bíborbanszületett Konstantinnak, s feltételezzük, hogy már Konstantinápoly alapítója, Nagy Konstantin alatt is megvolt az ünnep, vagy akár éppen az alapítási procedúrával kapcsolatban rögzítették egy hivatalos formáját. Nagy Konstantin egy jó ideig nem zárkózott el a szoláris szimbolika használatától, s esetenként rákényszerült, hogy az udvar propagandaértékű ceremóniális eseményeinél nem keresztény szimbolikát használjon. Ezeket leginkább a numizmatikai anyagból ismerjük, illetve Konstantinápoly alapítási rítusainál vizsgálták, egyszerűen azért, mert ezekben az esetekben rendelkezünk megfogható forrásanyaggal.⁸¹ A korai Konstantinápoly nem vallási, azaz nem keresztény ünnepeiről nem rendelkezünk kortárs forrásokkal.

⁷⁹ BOYANCÉ 1936, 65–77; LEWY 1978, 151–152; ULANSEY 1994 – sajnos, amiképpen a Mithras-teológia legtöbb aspektusára, erre a speciális szoláris teológiára is igaz, hogy írott forrásaink alapvetően az újplatonikus filozófusok, azonban esetünkben nincs szükség annak egzakt bizonyítására, hogy a mithraikus teológia tartalmazta a Szaturnusz mint második Nap elméletét, elég tudnunk, hogy ez a koncepció közsímet volt a korban.

⁸⁰ Sajnos a *Ferialie Duranum* november–decemberi része értelmezhetetlenül töredékes.

⁸¹ ALFÖLDI (1964) az utolsó Sol-érmeként 325-re datálja. Konstantinápoly alapításának állítólagos pogány rítusairól: TÓTH 2013b, a kérdésben született fontosabb tanulmányok: PREGER 1901; BREHIER 1915; GERLAND 1933; FROLOW 1944; ALFÖLDI 1947; FOLLIERI 1983; ALAN CAMERON 2011, 612–613; gyakran teljesen ellentétes konklúziókra jutva ebben az erősen vitatott kérdésben.

12. Következtések

Öt ünnep történetét jártuk körbe. Itt az idő, hogy feltegyük a kérdést, vajon lehetséges-e közöttük egyező vonásokat azonosítani, amelyek a késő ókor vallási fejlődéseinek általános tendenciáiról árulkodnak. Mind az öt ünnep – a *Kalendae Ianuariae*, a *név nélküli februári télűző ünnep*, a *Kalendae Martiae*, a *Maiuma* és a *Brumalia* – esetében közös pont, hogy túléltek a késő ókort. Februarius kiűzése – amely eredetmondája révén szorosán kötődött a római történelem egy lassan feledésbe merülő epizódjához – az egyetlen, ahol szükségszerű volt, hogy Februarius kiűzése hamar a február kiűzésévé váljon, így az eredeti rítus felismerhetetlenné hígult. Ugyancsak közös pont, hogy jellemzően nem tartoztak a klasszikus görög és római naptár nagy ünnepei közé, jelentőségük vagy jelentésük erős átalakuláson ment át a késő ókor folyamán. A *Maiuma*, a *Brumalia* és Februarius kiűzése latin és görög forrásokban ismeretlen a IV. század előtt, a *Kalendae Ianuariae* bár létezett, jelentősége sokkal csekélyebb, egyedül a március 1-jei ünnepéről mondható el, hogy a Konstantin előtti korban is fontos, a társadalom egészét megmozgató ünnep volt. Az a néhány pogány ünnep – a *Vulcanalia*, vagy a *Lupercalia* –, melyek késő antik továbbéléséről még tudunk, eltűnik a birodalom bukásával, vagy pusztán nevükben őrződnek meg, mint a konstantinápolyi *Lupercalia*.

Ez a helyzet felveti a kérdést, egyáltalán van-e jogunk a pogány korból fennmaradó *survival* fogalmát használni, ha egyszer a túlélő ünnepek már a keresztény korban keletkeztek, vagy legalábbis akkor nyerték el jellegzetes formájukat. Tehát nem azt látjuk, amire esetleg intuitív alapon számíthatnánk, hogy a nagy, pogány ünnepek fokozatosan leépülnek, visszahúzódnak a magánélet szférájába, esetleg a zártabb, falusi világba, és ott fokozatosan krisztianizálódva élnek tovább, hanem azt, hogy a pogány ünneprend gyors és valószínűleg erőszakos leépítésével párhuzamosan a városokban valami új jön létre, olyan ünnepek sora, melyekben a kereszténység hatásának nyomai ugyan nem fedezhetők fel, azonban igen nehéz politeista kultuszcselekménynek minősíteni őket.

Túlélésük elsősorban elterjedtségük függvénye, és annak ellenére, hogy a források száma csak a januári újév esetében kiugróan magas, azt tapasztaljuk, hogy a többi ünnep a birodalom nagy területein volt ismert. A *Kalendae Ianuariae* esetében ez világos. Februarius kiűzése esetében valószínűleg egy nyugaton gyakorolt szokásról van szó, melyet csak keleti források őriztek meg. A *Kalendae Martiae* és a *Maiuma* esetében bár eltérő formában, sőt esetleg eltérő néven, de latin és görög területen is megtaláltuk az egymással kapcsolatba hozható ünnepeket. A *Brumalia* esetében a februári ünnep fordítottját tapasztaljuk, neve és eredetmondája a nyugathoz köti, azon-

ban keleten gyakorolták. Itt visszatérhetünk arra a kérdésre, hogy miért nem találjuk a nagy, klasszikus pogány ünnepek nyomait: mert ezek sokkal erősebben lokálisak voltak, városok, régiók naptári rendszereihez kötődtek, így túlélésük teljes egészében egy kisebb közösség túlélésének a függvénye volt. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a IV. század előtt hiányoztak volna a birodalom nagyobb régióiban ismert közös ünnepek, valójában már a császárság kezdete előtti korra vonatkozóan is lehet beszélni egyfajta mediterrán vallási koinéről, mely rítusok és hiedelmek konvergáló fejlődésében nyilvánul meg,¹ azonban a rítus szabályozása akkor is elsődlegesen a város mint kultikus közösség kezében van, és ritkábban helyeződik ennél magasabb szintre.²

A kereszténység beavatkozása alkalmas volt rá, hogy megszüntesse azokat a faktorokat, amelyek a mediterrán vallási szokásokat partikulárisá tették, mivel megszüntette azokat a kultikus közösségeket, melyek a vallásos életet korábban szervezték, illegálissá tette az egyes városok és kultuszközösségek egyedi összeállítású pantheonjait, érvénytelenítette a korábbi szakrális jogot. Ugyanakkor azok a faktorok, melyek korábban is lehetővé tették a konvergáló fejlődést, megmaradtak a kereszténység térnyerésével is, ilyenek az alapvető rítusformák tipológiai azonosságai, illetve az a földrajzi értelemben vett mobilitás, mely az egyes szokások terjedését megkönnyítette. Johannes Cassianus 360 körül valószínűleg a mai Dobrudzsában született, megjárta a Kelet nagy szerzetesi központjait, és 415 körül érkezett végül Marseille-be. Bragai Szent Márton valószínűleg Pannoniában született 510 és 520 között, és 556-ban lett a mai Portugáliában fekvő Braga püspöke – a Nyugatrómai Birodalom már születése idején sem létezett.³ Tarsosi Theodóros (602–609) a kis-ázsiai Tarsosban született, a perzsa–bizánci háborúk idején gyerekeskedett, megjárta kora nagy egyházi és oktatási központjait, majd végül Canterbury érsekeként halt meg. A felsoroltak klerikusok, mivel az ő életrajzaikat ismerjük, azonban a földrajzi mobilitás a kereskedő- és katonai rétegekben is megvolt.⁴

Ünnepeink következő közös pontja szekuláris voltuk. Bár az egyházatyák állítják pogányságukat, ez nehezen érhető tetten konkrétumokban. Az egyetlen dolog, ami áldozati cselekménynek minősíthető, a január 1-jei éjszakára megterített asztal, azonban a szövegek többsége nem utal arra, hogy az ételeket természetfeletti lények szá-

¹ LATHAM 2016, 25; a különféle római pompae kapcsán a köztársaságkorban. Teoretikusan tárgyalja a kérdést RÜPKE (2012) és korszakunkra vonatkozóan SALZMAN (2007).

² Nem szeretném ezzel alulértékelni a város szintje fölötti vallási szerveződést, értelemszerűen léteztek ilyenek a császárkultusz kapcsán és egyes misztériumkultuszoknál: ezeknek az ünnepeit nem csak egy zárt kultikus közösség tartotta. Természetesen ezen túl léteztek népszerű szentélyek, sőt akár zarándokhelyekről is beszélhetünk, messze földről látogatták a jóshelyeket is, ezek azonban az ünnepi naptárt kevésbé befolyásolták. A nagy sportversenyek – így például az olympiai vagy az antiochiai olimpia –, ünnepek, azonban kultushelyekhez kötődtek, és a kultuszok tilalmával együtt őket is megszüntették.

³ HAINTHALER 2009, 491.

⁴ A Iustinianus uralkodása alatt élt Kosmas Indikopleustés többször járt Indiában. A szintén VI. századi Prokopios Iustinianus hadseregét követve találkozott olyan katonákkal, akikről részletes és hiatalos adatokhoz jutott például a szlávok vallásáról és isteneiről (Prokopios, *Bella* 7. 14. 22–30.) vagy az Európa északi periferiáján élő germánok hiedelmeiről (Prokopios, *Bella* 8. 20. 42–57.).

mára készítették elő, ehelyett arra utalnak, hogy egy jó előjelet kívántak létrehozni a bőségesen terített asztallal. A másik problematikus pontot az istenek maszkjai jelentik, azonban itt is újra és újra elhangzik a résztvevők mentegetőzése: de hát mindez csak játék. Nyilvánvaló, hogy az ünnepek lebonyolítói, szereplői nem akartak pogány rítusokban részt venni.

Bár az egyházi szerzők igyekeznek a felsorolt ünnepeket valamiképp a negatív értelemben vett néphez kötni, a társadalom gazdaságilag és műveltség szempontjából is legsó rétegeihez kapcsolni, de ez nyilvánvalóan nem volt igaz. Az öt ünnep közül a Maiuma az egyetlen, melyet semmilyen formában vagy néven nem ülték meg a császári udvarban, a konstantinápolyi Luperkalion mind a február elűzésével, mind a március 1-jével funkcionális azonosságot mutat. Szintén a Maiuma az egyetlen, melynek esetében nincs olyan keresztény szerző, aki védelmezőleg vagy legalább semlegetesen nyilatkozna róla – a Maiumát még a IV. századi pogányok is erkölcstelennek tartották. Semmi jele, hogy az állam bármilyen módon csatlakozott volna az egyházhoz a népi mulatságok ellen vívott harcában, ehelyett ugyanazt az utat választotta, melyet láthatólag a társadalom minden rétege: a passzív ellenállást.

Hogy az államhatalom így tehesen, arra éppen az ünnepek szekuláris jellege biztosított lehetőséget, amit akár egy sajátos politikai korrektség vagy politikai óvatosság jelének is tekinthetünk. Ez nem csupán a pogány istenek és az áldozati jellegű rítusok hiányában nyilvánul meg. Az öt tárgyalt ünnep egyikének sincs neve. A Kalendae Ianuariae és Martiae egyszerűen dátumok, az utóbbi Matronalia vagy Matronales megnevezése ritka. Februarius kiűzésének sincs neve, a Brumalia pedig szintén nem több mint egy időperiódus megnevezése. A Maiuma esetében ugyan egy bizonyosan sémi szóról beszélhetünk, mely etimológiát egy görög szerző, Ióanés Lydos ismerte is – azonban ő sem a Maiumát, hanem a május szót etimologizálja a szír nyelvből, a birodalom lakossága számára a Maiuma szó óhatatlanul majálist kellett hogy jelentsen.

A szekularizáció egy aktívabb, pozitívabb értelme jelenik meg az ünnepek eredetmondáiban, melyek a Kalendae, a Februarius kiűzése és a Brumalia esetében fennmaradtak. Ezek a mondák mind kitalált hagyománynak tekinthetők, és valamennyien a római történelem korai szakaszához kapcsolják az egyes ünnepek kezdetét. A történelemből való eredeztetés egyrészt csökkenti a pogány konnotációkat, hiszen így nem isteneket ünnepelnek, ugyanakkor tekinthetjük őket a reszakralizáció kísérletének is, méghozzá két irányból is: az újonnan keletkező ünnepet a szakralitás szférájába emeli, hogy a római történelem legdicsebb őskorából ered, másfelől a római történelmet az ünneplők identitásának részévé teszi. Ne felejtjük el, hogy az összes eredetmonda görög nyelven íródott és maradt fent, Malalasnál, illetve Milétosi Hésychios töredékeiben, melyeket a bizánci szerzők idéztek. Hogy a görögök római identitással rendelkezzenek, és véletlenül se göröggel, a késő ókor folyamán rögzül. Ez talán nem független attól, hogy a hellén szó a pogány jelentést veszi fel, de kérdéses, hogy ez az identitásváltozásnak oka vagy csak járulékos következménye. Mindenesetre tény, hogy a nyugati birodalom felbomlása után jó ideig gyakorlatilag az összes római polgár görög anyanyelvű és kultúrájú. Ebben az időszakban születnek a mondák, melyek a görög városok ünnepeit is Róma kezdeteihez vezetik vissza.

Ünnepeink következő közös pontja a vallási átalakulás egész folyamatát jellemzi: a kultuszok betiltásával azok a rítusok tűnnek el, melyek addig a vallási élet centrumát képezték, s ez lehetőséget ad, hogy mindaz, ami eddig perifériálisnak számított, benyomulhasson a centrumba. A periféria és centrum itt több különböző síkon értelmezhető. Az első egy olyan dichotómia, amelytől azt várhatnánk, hogy nagyobb szerephez jut, ez pedig a város–falu oppozíció. Ünnepeink fejlődésében ennek a legkisebb a szerepe, gyakorlatilag csak a szarvasmaszkos felvonulás esetében találkozhattunk két rövid megjegyzéssel Pacianusnál és Ambrusnál, ami arra is utalhat, hogy a szokás eleinte a vidékhez kötődött, és onnan terjedt a város irányába, de még az ő szavaik is értelmezhetők társadalmilag: egy alsóbb szociális réteghez kötődő szokás nyert teret.

A második oppozíció egyértelműbb, és etnikai. Rómában nagyjából ugyanaz a kultúra–barbárság oppozíció határozta meg a kultúráról való beszédmódot, mint Hellaszban vagy a hellenisztikus birodalmakban. Bár a birodalom sok millió lakosa számára az elsődleges nyelv a szír-arám vagy a kopt, vagy egy a birodalom megannyi további beszélt nyelve közül, mindnyájan saját eredeti isteneiket tisztelik tovább, még ha romanizált–hellenizált külsőségek között is, azonban ennek a kulturális sokszínűségnek az irodalmi forrásokban alig van nyoma, a nem görög vagy római nyelv, kultúra, vallás a vernakularitás szférájába visszaszorulva létezik. A kereszténység térnyerése ezt a helyzetet alapvetően átalakítja. Ez vezet az önálló szír és kopt keresztény irodalom felvirágzásához, és ezt láthatjuk a tárgyalt ünnepek egy sajátosságában: több elemük nem görög vagy római eredetű. Ilyen volt az újév szarvasos felvonulása valószínűsíthető kelta eredetével, illetve a Maiuma ünnep egésze. Mutatum mutandis idesorolhatjuk a görög nyelvű lakosság körében elterjedő római ünnepeket is: a Kalendae Martiae és Ianuariae, valamint a Brumaliát. Ezek római ünnepek, tehát nem egy lenézett vagy háttérbe szorított kultúrájú etnikumhoz kötődnek, azonban így is idegenek, újdonságok, nem a görög vagy keleti nyelvű területek saját politeista vallásának a maradványai.

A harmadik pont, ahol a marginalitás jelen van, a nők és a gyerekek szerepe. Noha a nők és a gyerekek alkották a társadalom háromnegyedét, mégis marginalizált szereplők voltak. A Kalendae Martiae római formája, és részben a görög is, kimondottan a nők ünnepe volt, és a görög március 1-je és a januári újév esetében is találkozunk olyan rítusokkal, melyek főszereplői gyerekek. Figyelemreméltó, hogy a gyerekek fecskeköszöntő dala az egyetlen olyan ünnepi rítus, melyet gyakorlatilag azonos formában, minimális változtatásokkal gyakoroltak az utóbbi két és fél ezer évben.

A negyedik pont, ahol azt látjuk, hogy a korábban perifériális rítus kerül centrális helyzetbe, az ünnepek térbeli helyzete a városban. Többször hangsúlyoztam, hogy nem a pogány ünnepek magánszférába történő visszahúzódását látjuk a forrásokban, hanem épp fordítva: a könyvünk tárgyát képező ünnepek olyan innovációk, melyek inkább a magánszférából lépnek ki a közterekre. A centrum és periféria helyzetében itt a köztér és az utca, az államvallás és a vernakuláris vallás áll: a nagy, városi közösség szemben a családi, baráti kapcsolatokkal. Az öt tárgyalt ünnepből négy részben vagy egészben a köztereken zajlott, az egyetlen kivételt a Brumalia lakomái jelentik, ám ha igaza van Malalasnak, a köztéri zenélés kapcsán ennek is volt egy nyilvános aspektusa,

és a gondosság, ahogy a bizánci császárok Brumaliáiról megemlékeznek, arra utal, hogy a császárok közérdekű eseménynek tekintették Brumaliáikat.

Az ünnepek közül több eredetileg sokkal zártabb közegben zajlott: például a Kalendae megünneplésének fő mintájául szolgáló Saturnalia, de a római Matronalia is kimondottan családi ünnep volt, az eredeti szír Maiuma/Marzēah megünneplése is e célra szolgáló házakban történt. A Saturnalia, sőt talán részben a korai római Kalendae Ianuariae, a Kalendae Martiae, a Maiuma és a Brumalia esetében is igaz, hogy korai formájuk leírható úgy, mint baráti társaságok vagy vallási kisközösségek lakomája. Azonban a fejlődés folyamán egyre inkább kilépnek a négy fal közül, és a nagyobb közösség közös ünneplésévé alakulnak át. A kultuszok tiltásától kevésbé érintett magánjellegű ünnepek kilépnek a közterekre, hogy betöltsék a megszűnt ünnepek helyét. Több esetben nemcsak a horizontális, hanem a vertikális társadalmi kapcsolatok megerősítése is a céljuk, ami a Kalendae Ianuariae leggyakrabban kritizált pontja, de a Brumalia esetében is azt látjuk, hogy bár magánszemélyek adnak lakomát, az esemény valamiképp mégis a császár magasztalásában kulminál.

Ez a folyamat, az ünnepek kilépése a négy fal közül, valószínűleg nem független attól a változástól, amely az ünnep szervezésében végbemegy. A felsoroltak között a január 1. az egyetlen hivatalos ünnepnap, tehát nemcsak a régi kultuszközpontok esnek ki a szervezés feladataiból, hanem a helyi arisztokrácia részvétele sem teljesen hivatalos formában történik. A szervezésben új szereplők is megjelennek: legkorábbi forrásainkban leggyakrabban a katonaság és a hivatásos szórakoztatóipar említődik: a cirkuszpártok, színészek és hasonlóak, akik nagyban felelősek lehettek azért, hogy egyes ünnepek egyre nagyobb szabásúakká váltak. Csak a középkor derekán találkozzunk helyettük új szereplőkként az iskolákkal és magával az egyházzal.

Az ötödik pont, ahol megragadható a periféria centrális helyzetűvé válása, magának a rítusnak a belső szerkezete. Az antik ünnepek centrumában az áldozatbemutató állt, az ünnepi processziók általában áldozatbemutatásban kulminálnak. Ez értelem szerűen megváltozik a késő ókorban. Az újévi jelmezes felvonulások legközelebbi analógiái Lukianos anteludiuma és Héródianos Magna mater ünnepe. Mindkettőre igaz, hogy ha az adott ünnepen belüli szerepüket akarjuk meghatározni, leginkább paraliturgikus eseményként definiálhatjuk őket, melyek egy centrális szertartáshoz kapcsolódva zajlanak, azonban erősen kétséges, hogy abból erednek-e, mivel nincs felismerhető kapcsolatuk az ünnep mítoszaival, isteneivel, a centrális szertartások céljaival, inkább tűnnek olyan spontán mulatságnak, melyek tetszés szerint szinte bármilyen ünnepre átvihetők. Azok a szertartások, melyekhez történetileg legközebb állnak, a hagyományos római *pompák* humoros elemei, azonban aligha szorul bizonyításra, hogy ezek a diadalmenetnek, vagy akár a pompa deorumnak is csupán függelékei voltak. Mikor a nagy ünnepek lényegét alkotó rítusok megszűnnek, a szertartások egyes marginális, a szakrális centrumhoz kevésbé kötődő eseményei tovább léteznek.

A Brumalia kapcsolata a Saturnaliával szintén arra látszik utalni, hogy eredetileg csupán a nagyobb ünnep valamiféle előjátéka lehetett. A fecskedalok agermosai esetében is láthattunk halvány jeleket, hogy a Krisztus előtti időkben még laza kötődésben lehettek Apollónnal és ünnepeivel, azonban önmagukban, a kísérő ünnep nélkül

közelebb állnak a játékhoz, mint egy vallási rítushoz. Egyes esetekben azt látjuk, hogy a tulajdonképpeni szakrális rítusok hiányában a maradék alig egyéb, mint egy extravagáns fiesta, ez a helyzet a Maiuma esetében, s részben a Kalendaenál is. A nagyszabású, gyakran éjszakai mulatság természetesen mindig is az ünnepek fontos kísérő eseménye volt, azonban nem ez adta az ünnep apropóját, most viszont gyakran csak ez marad az ünnepből.

Ünnepeink fénykora általában a késő ókor, esetleg a közép-bizánci kor, ezt követően ünnepeink mintha elhomályosodnának vagy felhígulnának, egyre nehezebb felismerni bennük az ókori előképeket. Ezzel párhuzamosan megfigyelhetünk egy másik, kissé meglepő jelenséget: a mediterrán dél kibontakozó népi vallásossága és kalendáriumi szokásai hatást gyakorolnak északra, az újonnan megtérő népekre. A *Kalendae* szó leszármazottjai szinte az egész szláv régióban használatosak a karácsonyi dalok, szokások bizonyos csoportjaira, közeli analógiákkal találkoztunk a Szent János-nap megünneplése kapcsán. Ahol nem etimológiailag lenyomozható szavakról, hanem szokásokról van szó, melyekben a szlávok és a bizánci, illetve modern görögök hasonlóságokat mutatnak, könnyű lenne a görögségre gyakorolt szláv hatásról beszélni, azonban ez az érv nehezen tartható, ha az illető szokást a görögök bizonyíthatóan ismerték már a szlávok balkáni megjelenése előtt is. Hasonlót figyelhetünk meg Nyugat-Európában is: azok a téli szokások, melyeket a XIX. századi és XX. század eleji kutatók szívesen láttak volna germán eredetűnek, általában római, esetleg kelta eredetűnek bizonyultak.⁵ Azt látjuk, hogy a Római Birodalom kultúrája, melyet mindig is az erős társadalmi és földrajzi mobilitás jellemzett, valamint a népvándorlás okozta népmozgások a vallási jelenségek sajátos turmixát hozták létre, melyek a centrifugális erő erejénél fogva sebesen terjedtek szét nagy területeken.

Források híján nehéz megítélni, mi zajlott le azokban a régiókban és azoknál az etnikumoknál, melyek a birodalom területén kívülről érkeztek, de bizonyosan merem állítani, hogy mind a germánok, mind a szlávok ténylegesen vettek át ünnepeket vagy legalább azok rituális elemeit a mediterrán kultúrákból. Emellett a déli befolyásnak egy összetettebb megjelenésével is számolnunk kell, ez pedig éppen az egyházi tiltások formájában érkezik. A tiltások révén az egyház definiálja, mi az a rítus, amely egy ünnepen zajlik. Ez nem csupán tudálékos értelmezési folyamat, mely érintetlenül hagyja vizsgálatának tárgyát, hanem szükségszerűen visszahat a gyakorlatra.⁶ A folyamat összetettségét jól dokumentálja Bonifác és Zakariás pápa levelezése, ahol Szent Bonifác arra panaszkodik, hogy a frissen megtért zarándokok Rómában olyan szoká-

⁵ RISTUCCIA (2013) a teljesen fiktívnek bizonyuló *Spurcaliár*ról, a kérdés irodalmával. A tévedés érthető, hiszen az első kutatók gyakran éppen a germán vallás feltárásához használták a forrásanyagot, például TILLE 1899.

⁶ GINZBURG (1989) *Éjszakai történetében* ilyen „tudós” elem az, ahogy a néphit éjszakai istennőjére az egyház a Diana Herodiana neveket aggatja. Ginzburg törekedett rá, hogy az általa vizsgált kor elején, tehát a boszorkányüldözések kezdetén, elkülönítse a tisztán népi hagyományt az egyházi értelmezéstől, amely végül a boszorkányszombat képzetévé alakítja a földek termékenységéért vívott éjszakai csatákat.

sokkal találkoznak az egyház szívében, amelyeket odahaza püspökeik tiltanak nekik. A panaszra a pápa kénytelen reagálni, bár kétséges, hogy a tilalom jár-e hosszabb távú hatással. A konfliktust eredeztethetjük az egyes régiók krisztianizációjának fáziseltolódásából: lehet egy szokás Rómában már a keresztény naptárhoz kapcsolt, évszázados keresztény szokás, miközben a frízek vagy a szászok között pogány kultikus volta még tisztán érezhető, vagy legalábbis a szigorú misszionárius szent kevésbé toleráns a félig még szinte pogány hívek mulatságaival szemben, mint a római papság a maga népével. Ugyanakkor nem csak a papság azonosíthat tévesen pogány szokásokat. Bonifác német zarándokai a Rómában zajló újévi ünnepekben hazai szokásokat ismertek fel, de kérdéses, hogy helyesen-e. Bonifácnál egyetlen dolog olvasható, mely rituálisabb az egyszerű mulatozásnál, ez pedig a terített asztal felállítása, de a szövegből nem egyértelmű, hogy ez akkor és ott, Rómában valóban egyfajta áldozati asztal volt-e, vagy egyszerűen profán, étkezési célból megrakott asztal. Ezen források alapján könnyen hihetnénk, hogy egy pogány, német szokás, a sorsistennők számára elől hagyott újévi terített asztal léte vezet ahhoz, hogy a pápa betiltson egy ártalmatlan római hagyományt, azonban ott van Jeromos állítása, aki ugyanezt a szokást a maga korában is ismerte, és Gád közel-keleti sorsisten alakjával hozta kapcsolatba, miközben elismerte, hogy az ünneplők egyszerűen a jövő év gazdagságát próbálják ezzel befolyásolni. De hol az összekötő kapocs Alexandria és Worms között, a IV. század és a X. század között, Gád és a Nornák között? S ha esetleg arra a kényelmes álláspontra helyezkednénk, hogy valójában nem egy összmediterrán, hanem egy összeurópai vallási koiné meglétével számolhatunk már a keresztény kor előtt is, melynek tényei véletlenszerű eloszlásban jelennek meg az írott forrásokban, akkor is hogyan magyarázhatjuk a források teljes hiányát a keresztény kor előtt? Az újév megünneplésének szokásairól ugyanis meglehetősen sok forrással rendelkezünk már Konstantin előtről is. Itt a konklúzió egyszerűen a konklúzió hiánya, bizonyos, hogy a fejlődési folyamatok jelentős részét soha nem fogjuk teljes mélységében megismerni.

Az öt kiválasztott ünnep további hasonlóságokat is mutat egymással. Ha meg akarjuk nevezni, ami nem könnyű feladat, hogy tulajdonképpen miért ünnepeltek, a felsorolt ünnepek mindegyike az évszakváltással kapcsolatos: a Kalendae Ianuariae újévi ünnep, Februarius kiűzése és a Kalendae Martis a tavaszt köszönti, a Maiuma csak halványan kötődik a nyár kezdetéhez, viszont a Szent Iván-éjhez kapcsolódó változata a napforduló napján zajlik, a Brumaliát pedig szintén a nap mozgásához kötik: a Nap alászállásának napjait jelenti, a napfordulóval bekövetkező visszatéréseig. Ez nem a kutatói kiválasztás önkényének eredménye, egyetlen tipikusan késő antik ünnepet vehettünk volna még fel a listánkra, a Rosaliát, amely a rózsavirágzáshoz kötődik.

Bár intuíciónk azt diktálná – tévesen –, hogy a naptári ünnepeket logikus az évszakváltásokhoz kötni, ez nem egyértelmű. Mint bemutattuk, a Julianus-naptár előtti hagyományos naptárak hónapos csúszásokat produkáltak a csillagászati évhez képest, így még egy tisztességes tavaszköszöntő ünnepet sem lehetne egyértelműen a naptárba iktatni, az pedig, hogy ünnep köszöntse bármelyik napfordulót, reménytelennek és értelmetlennek is tűnik. Valójában éppen a keresztény naptár az, mely a korábbiakhoz képest sokkal erősebben kötődik a csillagászati évhez. A karácsony ünnepe

december 25-re kerül – kötetünkben sem szükség, sem lehetőség nincs annak megvizsgálására, hogy ez milyen okból történt. Aurelianus vezette be 274-ben a Sol Invictus kultuszát, december 25-én szentelték fel az istenség római templomát – ez a *Natalis Solis Invicti*, mely nem egy mitológiai születésnapra utal, hanem olyan értelemben *natalis*, születésnap, ahogy minden római templom dedicatiójának emléknapja az. Ez a december 25-i pogány ünnep gyéren adatolt, nem jelent komoly pogány előzményt a karácsony számára.

A karácsony december 25-i dátuma automatikusan maga után vonja, hogy Keresztelő Szent János ünnepének a nyári napfordulóra kell kerülnie. A húsvét dátuma bár mozgó dátum, de a tavaszi napfordulótól függ, melynek az egyházatyák hajlandók bizonyos szakralitást tulajdonítani, amikor az év igazibb kezdeteként jelölik meg, s nem melleleg, ha a karácsony december 25., akkor fogantatása a tavaszi napfordulóra esett. Mindezzel együtt a keresztény év sokkal erőteljesebb szoláris és csillagászati kötöttséggel bír, mint amilyennel a római vagy görög naptár valaha.

Amikor a késő ókor szekuláris ünnepeit az évszakováltásokhoz kötik, nem egy ősi szakrális hagyomány életben tartása a cél, hanem éppen ellenkezőleg: a deszakralizáció. Az ünnepnapokról rendelkező császári ediktum a keresztény ünnepek és a császári emléknapok mellett csak az újévet és a szüretet emelte ki mint munkaszünetre érdemes dátumot. Ha az új naptári év vagy az újbor legitim lehetőség az ünneplésre, akkor miért ne lehetne megünnepelni a fecskék érkezését, a rózsavirágzást vagy a leg-hosszabb nappalt?

Az évszakok ritmusához való kötődés valamiféle kohéziót teremt ünnepeink között, de ez a kohézió túl gyenge ahhoz, hogy egy újfajta szakralitással ruházza fel őket. Rendszerük nem egy természetes körülmények között kialakult kalendáriumi rendszerre emlékeztet, inkább a francia forradalmi naptár hónapneveire, vagy a politikai korrektség jegyében fogant kísérletekre a karácsony karácsonytalanítására és a húsvét húsvétaltalanítására. A szakrális dimenzió hiánya megmagyarázza, ami hosszú távon történik velük: a középkor derekára eltolódnak, hogy keresztény ünnepektől váljanak függővé. A *Kalendae Ianuariae* szokásainak nagy része átkerül a farsangra, ami pedig a nagyobbított előzménye, vagy előbbre tolódik, karácsonyra. A karácsony és a vízkereszt közötti tizenkét nap kétségtelenül pogány eredetű szakralitása sokkal hosszabb életűnek bizonyul, mivel a *Kalendae*val ellentétben kétségtelenül magában hordozza a transzcendencia dimenzióját. A középkor folyamán a télűző szokások jelentős részét is a karneválhoz, a böjthöz vagy a pünködsdi időszakhoz kötik. Ez az átalakulás az ókor folyamán csak egy ünnepnél érzékelhető, amennyiben a Maiuma bizonyos területeken Keresztelő Szent János napjára tolódik rá, és az ünnep vizes rítusait épp a Keresztelő vízzel való kapcsolatából magyarázzák. Hogy a világi ünnepek krisztianizációja miért késik, a forrásokból világos: ebben a korszakban az egyházatyákat hidegen hagyja, hogy a népmultságait egy pogány ünnepen tartják meg, vagy karácsonykor, a cél az, hogy egyáltalán ne tartsák meg.

Végül, lezárásként, beszélnünk kell arról a kutatásban és a közgondolkodásban egyaránt évszázadok óta vitatott kérdésről, hogy a keresztény ünnepi naptár kialakulásában mekkora szerepe volt a továbbélésnek, illetve helyettesítésnek, tehát a pogány

ünnepek kiszorulásának új keresztény ünnepek révén. Bár szinte közhely, hogy létezett ilyen szándék, mindössze két forrásszöveget ismerek, melyek ilyen szándékról tanúskodnak. Az egyik Beda a VIII. századi Angliában, aki azt állítja, hogy Mária megtisztulásának ünnepét kimondottan azért vezették be, hogy elfojtsanak egy pogány lustrációs ünnepet, valószínűleg a Lupercaliát.⁷ A másik egy XII. századi szír püspök, Jakob Bar-Salibi, aki szerint december 25-én gyertyákkal ünnepelték a pogányok a Nap születését, és mikor az egyházatyák észrevették, hogy keresztények is hajlanak a részvételre, úgy döntöttek, hogy vízkereszt helyett azon a napon ünnepeljék Krisztus születését.⁸ Egy középkori szír és egy középkori angol – azonban semmi nyoma, hogy a IV–VI. században egy egyházi szerző le mert volna ilyesmit írni. Nem zárhatjuk ki teljesen, hogy óvatos hallgatás mellett mégis ez volt a bevett egyházi taktika, bár sokkal több forrást találunk arra, hogy e korban az egyház még azzal van elfoglalva, hogy tolerálhatja-e a *saját* ünnepeit. Nem hiszem, hogy egy pogány ünnep keresztény ünneppel való helyettesítésének nevezhetjük azt, hogy az egyház böjtöt rendel el az újévi mulatások napjára, ez pusztán tilalom. Az a szintézis, melyben végül formát ölt a középkor népi vallásossága, s mely termékeny módon volt képes helyettesíteni a pogány szokásokat, keresztény alternatívát kínálva helyettük, nem a késő ókor terméke, hanem azoké a sötét századoké, melyeket egyaránt fémjelez az államhatalom megroppanása az arab invázió következtében, és azok a nagy missziós utak, melyek olyan népekhez vezetnek, akik soha nem éltek a római császárok fennhatósága alatt.

⁷ Beda, *De temporum ratione* 12. 67–68.

⁸ Idézi MACMULLEN 1992, 155.

FÜGGELÉK

Forrásszövegek

Libanios
(Antiochia, 314–392/393)

Libanios: 5. leíró beszéd (*ekphrasis*): a Kalendae¹

1. Azért szeretik az emberek az ünnepeket, mivel azok megszabadítják őket a verejtékes munkáktól, és alkalmat adnak nekik a játékra, lakomázásra, és hogy a lehető legvidámabban töltsék el az időt. 2. Vannak ünnepei a családnak, a városnak, az egyes népeknek, azonban csupán egyet ismerek, mely közös mindenki számára, aki római uralom alatt él. Akkor kerül rá sor, mikor az egyik év véget ér, és a másik elkezdődik. 3. Már az ünnep közeledte is várakozással tölti el az emberek szívét, az idő lelassulni látszik, és úgy siettetik az ünnep érkezését, ahogyan a hajósok sóvárognak a szárazföld után. Mikor megérkezik, mindenki szalad vásárolni, a vagyonos is, és az is, aki takarékoskodással gyűjtött össze valamennyi pénzt. Az kitisztíttatta ruháját, emez kölcsönkérte. 4. Akinek saját birtoka van, (a városba) hozat mindent, amit a föld terem, ezer fajta madarat, szelídeket és vadakat is. Akik kezük munkájából élnek, azok beérik a kereskedők portékájával. Akkor láthatnál aztán igazi nyüzsgést a piacon! 5. Az ünnepet megelőző napon keresztülviszik a városon az ajándékokat, mindazt, ami az asztal fényét emelheti; van, amivel a hatalmasok tisztelik meg egymást, másokat ők kapnak az alacsonyabb rangúaktól, vagy éppen fordítva, ők adnak; egyik részről a másik hatalmának szól a tisztelet, a másik fél pártfogoltjaival osztja meg fényűzéseit. 6. Mikor leszáll az este, csak kevesen alszanak, a többség dalokkal, tánccal és tréfálkozással mulatja az időt, ezekkel még a műhelyek munkásaira is rárontanak, és azzal bolondoznak, hogy bekopogtatnak az ajtókon, és nem hagyják az embereket aludni. Egyesek méltatlankodnak azon, amit hallanak, mások csak nevetnek, de senki sem olyan szigorú, hogy megdorgálja a tetteseket, hanem még az is, aki ura érzelmeinek, nevet. 7. Hajnalban, mikor a kakas kukorékol, egyesek babérágakból és más növényekből készült koszorúkkal díszítik házuk kapuját, mások ragyogó, jobbára bíbor ruhát öltve, számtalan kis fáklya fénye mellett éljenezve (*syn euphémiais*) kísérik a szentélyekbe a cirkuszi versenystállók tulajdonosát (*hippotrophos*). Ennek kísérői pénzt szórnak a tömeg közé, és örömteli dolog elkapni egy-egy pénzérmét, félrelökve a mellettünk állót. Még azok

¹ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Libanios's Progymnasmata, *Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*. Translated with Introductions and Notes by Craig A. GIBSON, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 436–440.

is vidámak, akiknek éppenséggel a lábára tapostak. 8. Miután a versenylovak nevelei áldozatot mutattak be, és az istenektől győzelmet kértek, a városvezetőkhez indulnak, és aranyakat adnak a városvezetők (*archón*) hivatalsszolgáinak (*hypéretés*). Mindez a tanács (*bulé*) jelenlétében és részvételével történik, hiszen az ő kezükből is jut a hivatalsszolgáknak. A városvezetők megcsókolják egymást, miközben aranyakat adnak át egymásnak. 9. Mások számára is bőségesen árad az arany folyama, mivel egyesek utánnozzák a vezetőket, mások egyszerűen csak adnak, így a bölcsesség tanulmányozói is ekkor fizetik ki a tandíját az ünnepre való tekintettel. Mikor felvirrad a nappal, egyesek az éjszakai italozásokat – mert az éjjelt ivással töltik azok, akik szerint ez az ünnep fő célja –, tehát nyilvánvalóvá teszik az éjszakai italozás mértéktelen voltát, minthogy a részegség ágyba kényszeríti őket, akik viszont okosabbak voltak, azoknak jut az ajándékok felvonulása. 10. Sokan közülük az oszlopcsarnokokon és utcácskákon keresztül küldik ajándékaikat, némelyikük többet küldött, a másik semmit. Azonban aki mindent elküldött, ezzel legjobban az adót örvendeztette meg. 11. Ezek az 1-je eseményei, az új hónap második napján az ajándékozás véget ér, és az a szokás, hogy mindenki otthon marad, és a gazdák szolgálkikkal együtt kockáznak. Ilyenkor veszélytelenül lustálkodhatnak a szolgálk. 12. De még a részegeskedő is elkerüli a szemrehányást az ünnep közbenjárására, hiszen akkor még a legszigorúbb gyerekfelügyelő sem szigorú, a legmogorvább tanár sem mogorva. Az alkalom szólásszabadságot hoz, a korbács és az ütlegek megszelídülnek, minden megtelik békével, szabadsággal és örömmel, és senki sincs olyan koldus, hogy ne lakna jól pompás eledellel. Minden ilyesfajta dologban bővelkedik ez az időszak, és úgy jut el minden mindenkinek a kezébe, ahogy a föld adta. Így egyformán örömteli adni és kapni.

13. 3-án befogják a versenykocsikat, és sok vetélkedés folyik a győzelemért, sok tolongás a lóversenypályán, megtelnek a fürdők ezért, és ezekért ebédlőasztalok, és ugyanazoknál az asztaloknál folyik a kockajáték, némelyek addig vetélkedtek, míg a nappallal együtt az éjszaka is elfogyott, ám nem volt teher a virrasztás.

14. A negyedik nap alábbhagy az ünneplés, de egészen még a rá következő nap sem hunyhatna ki, hanem ahogy a könnyű szellő, úgy tartóztatja fel ez az időszak is az embereket valamilyen nehezen meghatározható vidámsággal, és csak nagy nehezen, habozva fognak a munkákhoz, ahogyan a lovak, akiket kis szünet után újra igába fogtak, munkához látnak, és ugyanakkor imádkoznak, hogy megérhessék a következő ünnepet.

Libanios: 9. beszéd a Kalendaeról²

1. Ez az ünnep igazán megörvendeztet minket, mikor átnyújtja nekünk mindazt, ami az övé, ám eddig mégsem készítettünk dicsőítő beszédet róla, pedig tudtuk, hogy ez tiszteletadás volna az ünnep istenségei (*daimón*) felé is, és ez az ünnep történetesen egy

² A fordítás alapjául szolgáló kiadás: *Libanii opera*, recensuit Richardus FOERSTER. vol 1. fasc. 2. orationes VI–XI. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1904, 393–398.

nagy istenségnek van szentelve. 2. Mit felelhetnénk vádjaira és szemrehányásaira, hogy mi, akik oly gyakran dicsőítettünk embereket, megfélekedtünk egy ilyen jelentős ünnepről, pedig tudjuk, hogy az előttünk élők közül egyesek ezt nem tapasztalhatták meg. 3. Minthogy nem védekezhettünk volna (hiszen valóban nem írtuk meg dicséretét) – mi mást mondhatnánk? –, azzal fogunk védekezni, hogy most dicsőítésben részesítjük. Mert jobb törleszteni az adósságot, mint tartozással fejezni be életünket.

4. Ezt az ünnepet, ó ifjak, megtalálhatjátok mindenütt, ameddig csak a Római Birodalom elér; megmozgat, örömmel tölt el és felvidít minden egyes embert. Ha lehetséges volna siettetni az időt, amint Homéros szerint Héra tette a Nappal, megsiettetné minden nép, az összes város, valamennyi ház és minden egyes ember. 5. Ez az ünnep ott virágzik minden mezőn, minden dombon, minden hegyen, tavon és folyón, amerre csak hajók hajóznak; még a tengeren is – már ha a téli évszak nem zárna el a tengert –, a matrózok és a kereskedők egyszerre hasítanak a hullámokat, és ülnék meg az ünnepet. 6. Mindenütt mulatozás, Sybarishoz méltó asztalok és nevetés. A gazdagok házánál ez megszokott, a szegényeknél a hétköznapiaknál jobb. Ugyanis az embereket valósággal elragadja a költekezés vágya, annyira, hogy akik máskülönben a gyűjtögetésnek örvendeznek, akkor nyereségként könyvelik el a pazarlást; akik korábban ahhoz szoktak, hogy megfegyveljék gyomrukat, akkor tőlük telhetően a kedvét keresik. 7. És ami még szebb, a mulatozókat nem bántotta büntudat, mert azt adták meg, ami joggal kijárt az ünnepnek. Mert a szokás parancsolja, hogy többet együnk és igyunk, és akik így tettek, az ünnep akarátának engedelmeskedtek. 8. A földet betölti a tisztelet (*timé*) és az emberek egymás iránti tiszteletéből fakadó ajándékai, és barátilag látják vendégül azokat, akik egyik városból utaznak a másikba, földekről a földekre, vagy akik vidékről érkeznek a városba, jut szállás azok számára, akik vadásznak a vendéglátásra, és azoknak is, akik már gondoskodtak arról a maguk számára. Az ösvények és az országutak tele áruval, emberekkel, háziállatokkal; ugyanezekkel és még ezeknél is értékesebb dolgokkal telnek meg a városban a tetővel fedett sétányok és sikátorok. 9. Az egyik embernek ugyanaz az öröm adni és kapni, a másik számára, ha már nem lehetséges kapni, öröm az, hogy tőle telhetően adhat. Tavasszal a földet a virágok ékesítik fel, az ünnepet a sokfelől sok irányba utazó ajándékok. 10. Bizony nem tévedne, aki azt mondaná, hogy ez az év leggyönyörűsebb része, annyira, hogy ha az egész évben ezzel felérő lenne az élet, az emberek között bizony nem sok szó esett volna a Boldogok Szigeteiről. Hiszen örömmel tölt el az első fecske is, de az nem akasztja meg a munkát, ez az ünnep viszont megköveteli, hogy napjai meghátráljanak a rájuk eső munka elől, és átengedi őket a tiszta gondolatokban való örvendezésnek. 11. Ezek a napok kétféle félelemtől szabadítják meg az ifjúság seregeit, az egyik a tanároktól való, a másik forrása a gyerekfelügyelő. Ezek (a napok) szabadságot hoznak a rabszolgáknak is, amennyire csak lehetséges. Ha a rabszolga lustálkodásával jogtalanságot látszik elkövetni, elmarad a verés; még ha kockajáték mellett ülve kerüli is a munkát a szolga, a nap iránti tisztelet kimenti az embert. 12. Még a pereket, vádiratokat és büntetéseket is halogatják, lakatot téve a bíróságok kapuira, csakúgy, mint a vádlók szájára. Úgy hiszem, hogy még a börtönökbe is becsempész valamennyi vidámságot. Egyszer megkérdeztem egy börtönőrt, hogy vajon oda is elé-e az ünnep. Azt válaszolta, hogy

az ünnep bejut, és megmutatja erejét még a foglyoknak is, letörli a felhőt arcukról, s némelyiküket még mosolyra is bírja. 13. A fia halála miatt gyötrődő apát, aki nem nyúlt ételhez, és elvonult a társaságtól, meggyőzte, hogy megbéküljön, és az ünnep idejére letörölje a szemét elhomályosító könnyeket, megtisztalkodjon, és elmenjen a fürdőbe; s amire addig a legfélelmetesebb szónok sem tudta rávenni, azt megtette az ünnep ereje. 14. Kibékített polgárt polgárral, idegent az idegennel, gyereket a gyerekkel, asszonyt az asszonnyal, a családon belüli vitákat elrendezte, csupán kimondva az ünnep megbékélésre vezető nevét, jöllehet korábban megvetették egymást.

15. Az ünnep nagyszerű hatása ez is: arra tanítja az embereket, hogy ne ragaszkodjanak túlságosan a pénzhez, hanem engedjék el, és adják mások kezébe. Általa tanul bele még a császár is ebbe a tudományba: enged az éjszaka költögető kakasok hangjának, s kincseit ajándékozással kisebbítve nem másokat utasít, hanem saját kezűleg díszíti fel ajándékait.

16. Mit mondhatnék még? A tanároknak ne volna kedves? Bizony a legkedvesebb, nem kevésbé, mint a nyár a magvetőnek. Megadja, hogy leszüretelhessék az aranyalmákat, és gratulálhassanak maguknak szerfeletti fáradozásaikért, melyek nem voltak hiábavalóak, amikor már az, ami az egész célja volt, megvan, és a befektetés megtermi hasznát.

17. Így hát közös az ebből fakadó öröm annak, aki ad, és annak is, aki kap. Mert aki megadja a bért, annak az igazságosság dicsősége jut, és egyszersmind bátorította és jobbra tette azt, aki kapott. Így az ünnep hasznos lehet a nevelésből származó jövedelem kapcsán is.

18. Díszére szolgál az ünnepnek a konzulok neve, megjelenése és tette is; mert egyiküket elbocsátja, és másokat állít a helyükre azért, hogy majd útra keljenek.³ Valahányszor sor került erre, [...] az istenek oltárai most ugyan nem kapják meg mindazt, amit régen, a törvény tilalma miatt, a tiltás előtt azonban a hó első napja sok tüzet, sok vért, sok pecsenyeillatot hozott, ez szállt az ég felé minden vidékről, úgy, hogy az ünnepen az isteneknek is fényes lakoma jutott ki.

³ Ezen a helyen a kódexekben hagyományozott szöveg romlott, a mondat eredeti jelentése nem állapítható meg egyértelműen.

Amaseai Asterios (350 k.–410 k.)

Asterios: 4. homília. Vádbeszéd a Kalandae ünnepe ellen⁴

1. A tegnapi és a mai napon két ünnep találkozott egymással, melyek azonban nem összeillők és nem rokonok, hanem mindenben ellenségesek és ellentétesek egymással. Az egyik ugyanis a kint gyülekező csőcselék ünnepe, mely a mammon ezüstjét hordja össze, és magával hozza a vásári és szabados szatócskodást. A másik a szent és igaz válásé, mely az Istenhez való kötődésre és a megtisztult élet erényére nevel. 2. Minthogy sokan többre becsülték a hiábavaló kicsapongást és szórakozást, s otthagyták a templomi összejövetelt, rajta hát: beszéddel őrizzük ki a lelkekből az ostoba és káros gyönyört, mintha az valamiféle agyvelőgyulladás lenne, ami a nevetés és tánc közepette a halált hozza magával. 3. Ebből az alkalomból Salamont utánoznám a beszéd módszerének megválasztásában. Ugyanis ő, amikor tanácsokkal látja el az ifjakat, hogy hogyan őrizték meg magukat biztonságban a kicsapongás hálójától, azért, hogy ezt a figyelemztetést hatékony és eredményes formába öntse, a kicsapongást egy rossz hírű nő alakjában személyesíti meg, pellengérre állítva minden bűnét, és így gyűlöletre érdemesnek mutatja be a már horogra akadt fiatalok előtt. 4. Így mutatom meg én is az emberi ünnep hiábavalóságát, és így próbálom annak szerelmeit eltéríteni eltévelyedt igyekvésüktől.

2.1. Egy ősznépi ünnepnek a törvénye és szabálya a következő: először is az ünnepelésnek egyértelmű célja van. Másodszor: mindenki számára közös az öröm, és nem csak egyesek vigadoznak, míg másoknak a bánat és a csüggedés marad. Ez inkább háborúhoz illik, ahol szükségszerű, hogy a győztes diadalünnepet üljön, míg a legyőzött balsorsát siratja. 2. Ezeknek a napoknak az esetében pedig először is nem világos, hogy egyáltalán miért is ünnepelnek. Sok mítoszt mesélnek ugyan, de ezek egymást hiteltelenítik, és egyik sem igaz. Aztán keveseket látok vigadozni, és sokakat bánkódni, még ha a bánatot ellentétével palástolják is, hiszen minden megtelik lármával, felfordulással, a tömeg vaktában lökdösi egymást.

3.1. Ez az ünnep az év felidézése és annak örömlünnepe. Mégis milyen öröm, ember? Belegondolok a találkozások külsőségeibe, hogy milyenek, mennyire gyanakvóak, a legkevésbé sem barátiak! Elhaló, gyenge hangon szalad ki az üdvözlés az ajkáról, aztán jön a csók, a nyereség előjátéka, a száját csókolják, de a pénzt kívánják; a forma az üzletkötésé, a tett a kapzsiságé. Ahol tiszta és hátsó szándék nélküli barátság van, ott a kedvesség nem megvásárolható. 2. Megannyi árut visznek mindenfelé, és aranyat adnak, ám a nyereség jogos és illendő jogcíme hiányzik, és nem is állítják, hogy volna ilyen. Nincs esküvő, hogy mindezt egy gögös vőlegény kérdésének tarthatnánk. Nem nevezhetem alamizsnának a költekezést, mert egyetlen szegény sem szabadul

⁴ A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Asterius of Amasea, *Homilies I–XIV*. Text, Introduction and Notes by C. DATEMA, Leiden, E. J. Brill, 1970, 39–43.

meg nyomorúságától. Üzletkötésnek sem hívná senki a történeteket, mert hiányzik a kölcsönösség. De ajándékozást emlegetni sem lenne jogos ott, ahol a kényszer kötelez az adásra. 3. Minek nevezzük akkor ezt az ünnepet és a hozzá kapcsolódó költekezést? Én ugyan nem találok rá szót. Mondjátok meg ti, akik lelkesedtek érte; adjatok nevet, ahogy mi tesszük az igaz és Isten szerint való ünnepekkel. Megünnepeljük a Születést, mert Isten abban az időben mutatta meg nekünk testben történő teofániáját. Megtartjuk a Fény ünnepét (Ta Phóta),⁵ mert bűneink megbocsátása révén korábbi életünk sötét börtönéből kiléptünk egy fényes és megjavított életbe. 4. Felékesítjük magunkat, és örvendő körmenetet tartunk a Feltámadás napján, mert feltárta előttünk a romolhatatlanságot és az értékesebb létezésbe való átalakulást. Így ünnepeljük ezeket, és sorjában a többit is. Minden emberi tett vezetője az értelem; aminek viszont nincs oka és célja, az csak halandzsá.

4.1. Ó, micsoda képtelenség! Mindnyájan tátott szájjal ödöngnek, ajándékokra ácsingózva. Aki ad, szomorú; aki kap, az nem tartja meg. Ugyanis a nyereség körbejár egyiktől a másikig, és aki az alárendeltjétől kap valamit, felettesének adja tovább. E napnak az aránya olyan kiszámíthatatlan, mint a játszadozó gyermekek labdája, mely sebesen jár kézről kézre. 2. Új formája az ajándékozásnak és a jótékonyagnak, melyhez a kényszer megkerülhetetlen adója járul. A rangosabb és tekintélyesebb kierősza-
kolja, a szegényebb nyíltan kéri, és rangfokozatonként haladva minden a legbefolyásosabbak zsebébe vándorol. Ahogyan a vízfolyásoknál történik, azt láthatjuk most is. 3. Mert, lám, az apró erecske lefelé fut a patakba, és elkeveredik annak vizével, és az is beleolvad a bővebben áradó folyamba. A sok kis vízfolyás összegyűlve egy közeli folyamhoz adódik hozzá, az megint egy másik, még nagyobb folyamhoz, az egy harmadikhoz, mígnem az utolsó a tenger végtelenjében ér révbe. 4. Hamis nevű ez az ünnep, mert tele van bosszúsággal; az utcára menni zavaró, de az otthon maradás sem háborítatlan. Ugyanis az aljanép (*démotai*), a csavargók (*agyrtés*) és színházi mutatványosok hadrendbe és osztagokba szerveződve háborgatják a házakat, állítólag jókívánságokat mondanak, erőszakoskodnak, letáboroznak a jómódú kereskedők kapui előtt, mígnem az ostrom alatt álló kifárad, és kiküldi a pénzt, amije van, és azt is, amit még meg sem szerzett. 5. Felváltva mennek a kapukhoz, egymást követve, és késő estig nincs szabadulás ettől a bajtól, egyik banda (*phratría*) követi a másikat, kiabálás kiabálást, vesztesség vesztéséget.

5.1. Ez a nagyszerű ünnep uzorakölcsönök oka lesz az embereknek, és azok kama-taié, az elszegényedés kiindulópontja, sorcsapások kezdete. Ha valaki hitelképtelen, és nem tud kölcsönt szerezni, úgy meghurcolják, mintha a császári adóval maradt volna el. Siránkozik, mint akit vagyonekkobzásra ítélték, jajgat, mint aki rablók kezébe került, őrizetbe veszik, megkorbácsolják. 2. Ha akad valami apróság a ház körül feleségének és szerencsétlen gyermekeinek táplálására, azt kiküldi, aztán családostul kop-lalva ücsörög ezen a fényes ünnepen. A rossz megszokásából eredő újfajta szokás a bosszúságot ünnepelni és az emberek nyomorát fesztiválnak hívní!

⁵ A vízkereszt alternatív megnevezése.

6.1. Ez a nap még az egyszerű és őszinte kisgyermekeket is kapzsiságra tanítja, felkészíti, hogy házról házra járjanak, és újfajta ajándékokat vigyenek: ezüsttel bevont gyümölcsöket. Az ajándékért kétszeres értékű viszontajándék jár, és ezzel kezdik a fiatalok fogékony elméjébe belevésni, hogy mi is a tisztességtelen kereskedés. 2. Aztán mit ad ez a nap a szent és legderekabb földműveseknek! Kerülik és távol maradnak a városi munkától, elmenekülnek onnan, mint nyulak a vadász hálójából. Ugyanis akit megtalálnak, megverik, részegen inzultálják; elpusztítják, ami a kezükbe kerül, békében háborúznak, gúnyolódnak, csúfolódnak (*komóduntai*) szóval és tettel; még a mi legkiválóbb ígéhirdetőinket is bántalmaznak, ártatlan lényeket, Isten egyszerű képmásait, akik a szabadságban hű szolgálai életünknek. 3. Így járnak hát a hatalmon levők, így a szegények, így a gyermekek, így a parasztok. Egyesek elviselik valahogy, mások zúgolódnak, mások pedig megtanulják, amit nem helyes tudni.

7.1. Vizsgáljuk meg, hogy a fegyveres katonáknak mi hasznuk van az ünnepből. Anyagilag veszteség éri őket, egyetlen görbe nap árára elköltik a háborús zsoldjukat. Jellemükre és erkölcsükre nézve kárt szenvednek. Megtanulják a szabadosságot, a színpadi erkölcsöket, a jellem elgyengülését és elpuhultságát, a törvények és az állam kigúnyolását, melynek örül lettek posztjukra állítva. 2. A legnagyobb tisztséget is kifigurázzák (*kómódusin*) és kigúnyolják, a kocsira, mintegy színpadra szállnak, és megjátszott testőrt választanak, és nyilvánosan bohóckodnak. És a felvonulásnak még ez az tiszteltemélőbb része. A többit hogyan is mondhatnám el? 3. A vitéz nekivetkőzve női ruhát ölt, az oroszlánszívű, aki felfegyverkezve csodálatos látvány övéinek, és félelmetes az ellenségnek. Ruháját bokáig leengedi, melle köré tekeri az övet, és női sarut húz, haját női szokás szerint kontyba tűzi, 4. és gypjával teli orsót fog, jobbjaival, melyvel egykor győzelmi jelet hordozott, fonalat sodor, hangját elváltoztatva éles női hangon csicsereg. Ezek az ünnep hasznai, ezek az egész nép ünnepének mai eseményei.

8.1. És akik az emberi rangok csúcsára jutottak, a sokat emlegetett konzulok, hiábavalóságra költik a gazdagságot, pénzhegyeket szórnak szét, az igazságot meddővé, a bűnt termékennyé téve, örülségünk annyiival inkább szemet szúr, amennyivel magasabb trónusuk. 2. Mert ahogy felhágnak sok emberi trónra, és a birodalom legmagasabb hivatalait irányítják, hivatalukból a lehető legtöbbet facsarják ki: egyesek elbitorolják a szegény katonák ellátmányát, mások gyakran pénzért árulják a jogot és az igazságot, vagy a császári kincstárból mernek ki irdatlan gazdagságot, mindenhol szorgalmasan gyűjtögetnek, nem tartózkodnak semmilyen nyereségtől, legyen az tisztességtelen vagy jogtalan. 3. Megharagítják Istent, mikor most az élen állnak, kicsivel később pedig kocsihajtókkal osztoznak az aranyon, hitvány fuvalásokkal, színészekkel és táncosokkal, tranzvesztitákkal, prostituáltakkal, akik nyilvánosan megvásárolhatóvá teszik testüket, szennyes és reményvesztett cirkuszi vadászokkal és végül magukkal a vadállatokkal is. Mert világos, hogy a vadakat is az arany táplálja, egyiknek a húst, másiknak a gabonát vásárolva meg. 4. És mindez a tékozlás egyetlen törekvés miatt, hogy az ő nevüket írják a szerződések fejlécére. Micsoda értelmetlenség! Mekkora vakság! Isten tudtul adja, hogy a koldusokat táplálók nevét írja be az élő könyvbe, amely halhatatlan, romolhatatlan, a moly nem rágja meg, az idő nem törli el, és te nem vágyakozol ezekre a betűkre, semmibe veszed az áldott ígéretet, nem törekszel

rá, hogy Isten emlékezetébe légy írva? Mert az az élő könyv. 5. Azt viszont sokra tartod, hogy a jegyzők írogassák a neved, hogy rabszolga-kereskedők emlegessenek, hogy a hízélgő közemberek (*démotai*) tapsoljanak neked, rossz bírāja annak, hogy mi az, ami fontos. Adj a kifosztott koldusnak, és ne a beszennyezett muzsikusnak; a szajha helyett az özvegyet ajándékozd meg, az utcalány helyett az illendő zárkózottságban élő. 6. Fáradozzál, ahol egy szent szűz zsoltározik az Úrnak, és gyűlöld a szemérmetlen hárfajátékos nőt, aki dalával törbe ejti a fékteleneket, még mielőtt meglátnák. Siess az árva segítségére, fizess ki a szegény adósságait, és örökkévaló dicsőséget fogsz látni. 7. Erszények sokaságát üríted ki szemérmetlen szórakozásokra és időtlen nevetésre, nem tudván, hogy a szegények megannyi könnyét ajándékozod el, akiktől a vagyoned összegyűlt. Hányan szenvednek segítséget, hányat korbácsolnak meg, hányan jutottak a kötél és a hurok közelébe azért, hogy ma a táncosoknak legyen mit kapniuk? És mi a célja? Hiábavalóság. 8. Mindezek után apró sírgödör, filléres értékű ruha betakarni a testet; kicsivel később feledés, az idő elkerülhetetlen megtapasztalása, ami elrejt mindent, amiért egykor buzgólkodtak. Aztán Isten ítélete, és a gonosz döntések kikerülhetetlen büntetése.

9.1. Hol vannak a konzulok? Vedd számba a tegnapiakat és tegnapelőttieket. Az egyiknek, nemde, feje levágva, miután a felfegyverzett tömeg csődületébe keveredett. Halála után nagyobb pompa kísérte, mint amikor a harci szekérről pöffeszkedett hivatalával.⁶ Egy másik, aki hadvezérként viselte ugyanezt a címet, rútul pusztult el Egyiptom és Libya határán, miközben a megtorló ítélet elől menekült, aztán a homokban veszett oda, mert az egész vidék, amelyen keresztül menekült, víztelen és lakatlan volt.⁷ 2. Mit mondhatnánk arról a hadvezérről és konzulról, aki most Kolchis vidékén tengeti napjait az ottani barbárok könyörületére utalva?⁸ 3. Az a proconsul, a legyőzhetetlen és oroszlánszívű, ahogy gondolhatták, miféle katasztrófa sújtotta élete végén? Először végignézte fia lefejezését, aztán maga is megkapta a halálos ítéletet, és a kötél már a nyakán volt, mikor a császári könyörület megállította a hóhért. Az öregember fájdalom és szerencsétlenség közepette élt még egy keveset, és szegyenben távozott az életből, ilyen vége lett a nagyszerű konzulságnak.⁹ 4. A másik pedig, az elmúlt évben, micsoda gigászi terveket szőtt, sok beszédre adva okot a férfiak és a nők körében. Gazdája pálcája elől menekülve konzuli pálcára vágyott; akkora földet szerzett, hogy azt elmondani sem egyszerű, és végül annyi földben temették el, amivel egy könyörületes ember megszánta.¹⁰ 5. Hát nem az ilyesmire mondja a bölcs Prédikátor, hogy hiúságok hiúsága? A megalapozatlan álmokból táplálkozó rangok csak látomások, gyönyörködtetnek egy kis ideig, aztán elsuhanak, elvirágoznak és elszáradnak. Mi pedig szabjunk itt határt a beszédnek, és dicsőítsük az Üdvözítőt.

⁶ Flavius Rufinus (†395).

⁷ Timasius (†396).

⁸ Abundantiusz (†400 után). DATEMA 1970, 231. Jeromos egy levelében (Epistola 60. 16. 1) szintén Flavius Rufinust, Timasiust és Abundantiust idézi mint az e világi dicsőség múltékonyságának példáit. A felsoroltak rövid időn belül egymás cselszövéseinek estek áldozatul.

⁹ Tatianus és fia, Proclus (†393).

¹⁰ Eutropius (†399), az első, aki eunuchként elnyerte a konzuli címet.

Petrus Chrysologus/Aranyszavú Szent Péter
(380 k.–450 k., Ravenna püspöke 433-tól)

155. szentbeszéd a januári Kalendaeról¹¹

1. Amikor Krisztus kegyesen megszületett a mi üdvözítésünkre, hamarosan az ördög is számtalan veszedelmes csodajelel (*portenta*) nemzett az isteni jószág ellen, hogy a válást nevetségessé tegye, a szentséget szentségtörésbe fordítsa, az Isten iránti tiszteletet Isten megsértésévé változtassa. Innen ered, testvérek, innen ered az, hogy a mai napon a pogányok az isteneiket – megtervezett és átgondolt ocsmányságukban és rúttságukban a csúfságnál is csúfabb isteneket – közszemlére téve hurcolásszák fel-alá, amivel csak még visszatetszőbbé teszik őket. Miféle hiábavalóság, milyen örülség, mekkora vakság megvallani az isteneket, aztán szánalmas gúnyolódással befeketíteni őket! Csúfolódók, nem imádók, akik az isteneket, akiket tisztelnek, így kigúnyolják. Sértés, és nem tisztelet, amikor a saját teremtetőknek vélt isteneiket így eltorzítták; megcsúfolják, nem pedig dicsőítik, mikor őket ilyen zűrzavarosan mintázzák meg.

2. Helyesen mondja az apostol, *mivel nem méltatták Istent arra, hogy megtartsák ismerekükben, kiszolgáltatta őket az Isten az erkölcsi ítéletre képtelen gondolkodásnak, hogy azt tegyék, ami nem illik.* (Róm 1:28.). Mikor azoknak, akiktől az emberi külsőt megvonták, istenit tulajdonítanak; mikor a mennyekre méltónak ítélik azokat, akiket e világra is méltatlan formában mutatnak be, [akkor elmondhatjuk, hogy] igazán ki lettek szolgáltatva az erkölcsi ítéletre képtelen gondolkodásnak; és ez nem emberi megítélés dolga, hanem Isten bölcsességére vall, hogy éppen azok lesznek az Isten elleni jogtalanság megboszszulói, akik a jogtalanság szerzőinek bizonyulnak. Miféle harag, miféle bosszú büntethetné így az isteneket a bálványok okozta sérelem miatt, tudniillik hogy azokat, akiket a régi idők oltárokkal, tömjénrel, áldozatokkal, drágakövekkel, arannyal hazudtak isteneknek, az utókor rút imádatával úgy ítéli, hogy a legsúfabb emberek voltak; életüket, erkölcsüket és tetteiket az arcukra rajzolja, és arra okít, hogy az effélék elől inkább menekülni kell, nem pedig tisztelni őket.

3. Sirassuk, testvérek, azokat, akik ilyen dolgokat követnek, és örvendjünk, hogy az ég akaratából mi kimenekültünk ezekből. Akiknek a paráznaságait képeken ábrázolják, akiknek a vérfertőzéseit festményeken hirdetik, akiknek a kegyetlenségeit könyvekre bízzák, akiknek az apagyilkosságait áthagyományozzák a korokra, akiknek az istentelenségeit tragédiákban személyesítik meg, akiknek obszcén tetteit eljátsszák, azokat miféle örülség folytán hitték isteneknek? Hacsak nem azért, mert a bűnök utáni vágyban, a bűnök szerelmétől áthatva, a bűnök isteneit bűnösöknek óhajtották lenni? Aki arra vágyik, hogy bünt kövessen el, a bűnök szerzőit is tiszteli és imádja. Innen van az, hogy a házasságtörő Venus mögé sorakozik fel, innen van, hogy a kegyetlen Marsnak ajánlja magát.

¹¹ *Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermorum*, Pars 3. Corpus Christianorum Series Latina XXIV B Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1982, cura et studio Alexander OLIVAR, 961–965.

4. Ezeket azért mondtuk el, testvéreim, hogy bemutassuk az okokat, melyek miatt, amikor a pogányok az általunk eltűrt dolgokat teszik, elkészítik a pogányok az isteneiket (*faciant deos*), és olyannak formázzák meg őket, hogy rettenet, és szégyen töltse el, aki rájuk tekint; olyannak, hogy néha még saját készítőik is elborzadjanak, és otthagyják őket, a keresztények pedig azzal dicsekedhessenek, hogy Krisztus által megszabadultak az ilyen dolgoktól – már ha nem szennyezi be őket ez a látványosság, ha nem piszkolja be őket ezek érintése, ha kerülük az ilyen dolgok helyesléséből fakadó bűnt, mert a tettel mindig egyenértékű a helyeslés, mikor apostoli jóváhagyással mondta: mégis *nem csak maguk cselekszik ezeket, hanem azokkal is egyetértenek, akik ilyeneket művelnek* (Róm 1:32.). És ha ilyen kárhozatos az egyetértés, miképpen gyászoljuk azokat, akik saját magukat teszik képmássá? Nemde elveszítik Isten képmását, Isten hasonlóságát elvesztegették? Levetették Krisztus ruházatát, akik magukat képmások szentségtörő alakjaira alakították.

5. Ám közbevetethetné valaki: ezek nem szentségtörő foglalatosságok, hanem játékos jókívánságok (*vota*); ez a megújulás feletti öröm, nem a régi kor tévelygése; ez az év kezdete, nem a pogányság támadása. Tévedsz, ember! Nem, ez nem szórakozás, ez bűn. Ki játszik az istentelenséggel? A szentségtöréssel ki tréfálkozik? Az engesztelést ki mondja nevetség tárgyának? Nagyon is megcsalja magát, nagyon, aki így gondolkodik. Zsarnok az, aki a zsarnok öltözékét felölti. Aki istenné teszi magát, ellentmond az igaz Istennek. Nem akarta Isten képmását hordozni, aki a bálvány álarcát akarta viselni. Aki az ördöggel akar tréfálkozni, nem örvendezhet Krisztussal. Senki sem játszhat biztonságban a kígyóval, senki sem tréfálhat büntetlenül az ördöggel.

6. Ha megvan bennünk a jámborságnak a szikrája, ha valamennyire is tekintettel vagyunk az emberiségre, ha valamit is számít nekünk testvérünk üdvössége, tartsuk vissza azokat, akik a pusztulásba futnak, a halálba ragadtatnak, a Tartarosba vonszolódnak, a gyehennába sietnek. Tartsa vissza apa a fiát, szolgáját a gazda, szülő a szülőt, polgár a polgárt, ember az embert, a keresztény mindazokat, akik magukat vadállatokhoz tették hasonlóvá, igavonó állatokkal állították magukat egy sorba, barmokhoz szerelkeztek föl, démonok alakjára formálták magukat: és az, aki megszabadít, jutalomra talál; aki télen, neheztelést vált ki. Boldog az, aki saját életének őre és mások üdvének felügyelője.

Petrus Chrysologus: 155. szentbeszéd a januári Kalendaeról¹²

1. Most el kell zárunk az evangélium harsonáját, most el kell hallgattatnunk az apostoli gondolatokat, hogy csak a prófétai panasz éneke zengjen, mely így szól: *Néma voltam, szótalan, hallgattam, de ez nem volt jó, fájdalommal kiújult* (Zsolt 38.). Megújul a keresztény főpap fájdalma, látva, hogy a pogányok tévelygése nem hal el az idővel, és nem oszlik szét az oly erős hit fényében. Íme, eljönnek a napok, eljön a Kalendae, és fel-

¹² *Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum*, Pars 3. Corpus Christianorum Series Latina XXIV B Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1982, cura et studio Alexander OLIVAR, 967–969.

vonul a démonok egész díszmenete, a bálványok egész gyülekezete (*officina*) kivonul, és régi szentségtöréssel szenteli meg az új évet. Eljártsszák Saturnust, megszemélyesítik Iuppitert, megformálják Herculest, felléptetik Dianát vadásztársaival együtt, körbeviszik az undok tetteit elszuszogó Vulcanust, és a többieket, akiknek a nevét el kell hallgatni, mert rémalakok; ezek torzságát, mivel ilyet a természet nem tartalmaz, a teremtés nem ismer, ezért a művészet fáradozik kitalálásukon. Emellett emberek baromoknak (*pecudes*) öltözködnek, a férfiakat nővé alakítják, megsértik a tisztességet, a törvénykezést, kifigurázzák, a közvéleményt kinevetik, a világ színe előtt kigúnyolják a világot, és azt mondják, mindezt tréfából teszik.

2. Nem, nem tréfa, ez bűn. Bálvánnyá változtatják az embert; és ha a bálványokat felkeresni már bűn, minek tekintjük, ha valaki maga lesz bálvánnyá? Isten képmására teremtetek, ember, bármit követsz el magad ellen istentelen módon saját magad eltorzításával, az Isten megsértésévé válik. Nyilvánvalóan nem ez a te óhajod (*votum*), de legnagyobbbrészt ez az, ahogy Isten megítéli: hogy azoknak, akiknek a kultusza napról napra pusztul, általad terjeszkedik korszakokra, és megmarad a csúfság. Mert nincs elég szén, ami az ilyen istenek arcát befeketítse, és hogy ezek megjelenése tiszta rettenettel tetőződjék, a világban felkutatják mind a szalmát (*palea*), bőrt (*pelles*), rongyokat (*pannus*), szemetet (*stercus*), és ami csak az emberi zürzavarból fakad, az arcukra helyezik.¹³ Mert az efféle istenek között azt tartják a nagyszerűbbnek, aki a rúta között is rútabbat tud kitalálni, és az lesz a legnagyszerűbb, akit egyedülálló torzsága miatt a szörnyetegek is megcsodálnának. Betelt a prófétai átok: *Ilyenek azok is, akik csinálták őket, s mindnyájan, akik bennük bíznak* (115/113b. zsoltár). És ezt keresztények látják, keresztények várják, beengedik a házaikba, befogadják a keresztények, megfélemlítve az apostol szavairól: *hogy aki effélét művel, méltó a halálra* (Róm 1:32.).

3. Azonban mondva van: akik teszik, abban haljanak meg. Nem ment fel téged a beszéd, ha az akaratom nem ment fel, nem választ el a kötelességteljesítés (*officium*), ha az egyetértés összeköt és odakapcsol. Hallgasd, ami következik: *Nem csak akik teszik ezeket, hanem akik a cselekvőkkel egyetértenek* (Róm 1:32.). Kérem, hogy a bajok között maradjanak el a bajok. Higgyétek el, higgyétek el, elfogynának, ha a keresztények színlelése nem hagyná ezeket figyelmen kívül. Meneküljete előlük, zárkózzatok be előttük, zárjátok be előttük kapuitokat, mert Isten, aki elrejtőzve is lát, nem csalható törbe a szabad ég alatt. *Menjete ki, menjete ki*, mondta a próféta, *közülük, és különüljete el tőlük, és ne érintsetek tisztátalant*, hogy végül igyekezetünk által észhez térjenek azok, akiket eddig becsapott a mi cinkosságunk. Meneküljete ezek elől a démoni dolgok elől, ha az istenieket vágytok hallgatni.

¹³ A kódexek, és a szöveg *Patrologia Graeca*-beli kiadása tartalmaz egy félmondatot, melyet Olivar modern szövegkiadása elhagy mint nyilvánvalóan nem az eredeti szöveghez tartozó glosszát: „Et peius operantur qui gyant bestiola sua, ubi ignem accendunt, et in tali insania confidunt, putant bonum opus facere sibi et sic incurrunt grave delictum.” („És még rosszabbat tesznek azok, akik körbevezetik az állataikat, ahol tüzet gyújtanak, és ilyen örültségben bíznak, és úgy vélik, jól tesznek maguknak, és így futnak bele a súlyos bűnbe.”) Bár nem egykorú a szöveg egészével, de ez is a Kalendae forrásszövege.

Turini Maximus/Maximus Taurinensis
Augusta Taurinorum (Torino) püspöke (†420 k.)

63. homília¹⁴

1. Nem csekély panaszom van, testvéreim, többekre közületek. Azokról beszélek, akik miután velünk együtt megünnepelték az Úr születését, utána a pogányok ünnepéhez csatlakoztak, és azután az égi lakoma után a babona birtokán rendezkedtek be, hogy akik előbb a szentségben örvendeztek, később a hiábavalóságban részegedjenek le, elfeledve, hogy aki Krisztussal akar uralkodni, nem örvendezhet a világgal, és aki igazságosságra akar lelni, az odahagyni tartozik a kicsapongást. Mert egy dolog az örök élet figyelembevétel, és más az ideig-óráig tartó vígság kétségbeesése;¹⁵ ahhoz az erényben emelkedünk fel, ehhez romlásban süllyedünk alá. És ezért aki az isteni dolgok részese akar lenni, annak tiltott a bálványok társául szegődni. Mert a bálvány osztályrésze: borral részegíteni meg az elmét, a hasat étellel tölteni meg, tánccal csavarni ki a tagokat, és úgy elmerülni a hitvány tettekben, hogy kényszerűen elfeledkezel Isten létéről. Ezért mondja a szent apostol előrelátón: *Mi köze van egymáshoz az igazságnak és a gonoszságnak, vagy mi köze van a világosságnak a sötétséghez? [...] Vagy mi köze a hívőnek a hitetlenhez? Hogyan fér össze Isten temploma a bálványokkal?* (2Kor 6:14–16.) Ezért ha mi Isten temploma vagyunk, Isten templomában miért ülik meg a bálványok ünnepeit? Ahol Krisztus lakik, aki maga az önmegtartóztatás, a mértékletesség, a tisztaság, oda miért viszik be a dorbézolást, részegséget és kicsapongást? Az Üdvözítő mondja: *Senki sem szolgálhat két úrnak, az Istennek és a mammonnak.*

2. Hogyan tudnátok jámbor módon megtartani az Úr Epifániáját ti, akik Ianus Kalendaeját a töletek telhető legodaadóbb módon ünnepeltétek meg? Ugyanis Ianus ember volt, egyetlen város alapítója, amit Ianiculumnak neveznek, a pogányok az ő tiszteletére nevezték el a Kalendae Ianuariának; ezért aki megtartja január Kalendaeját, bűnt követ el, mert halandó embernek ajánlja fel az istenségnek kijáró engedelmességet. Erre vonatkozik, amit az apostol mond: *Napokat és hónapokat, ünnepi időket és esztendőket tartotok meg gondosan. Aggódok, hogy talán hiába fáradtam értetek.* (Gal 4:10–11.) Az tartotta meg a napot és a hónapot, aki ezeken a napokon nem bőjtölt vagy nem jött el a templomba. Az tartotta meg a napot, aki tegnap nem jött el a templomba, hanem kiment a mezőre. Ezért, testvérek, minden igyekezetünkkel kerüljük a pogányok szórakozásait (*festivitas*) és ünnepeit, hogy amikor ők lakomáznak és ujjonganak, akkor mi józanok legyünk, és bőjtöljünk, hogy ezáltal megértsék, hogy örömlük a mi önmegtartóztatásunk ítéli el!

¹⁴ *Maximi Episcopi Taurinensis Sermones Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagan-
tibus adiectis*, edidit Almut MUTZENBEECHER, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii,
1962 (Corpus Christianorum Series Latina, 23), 266–267.

¹⁵ Lefordíthatatlan szójáték a *ratio* és *desperatio* szavakkal.

3. Nemcsak a pogányok, de a zsidók társaságát is kerülnünk kell, mert a velük való beszélgetés nagy fertőzés forrása, ugyanis ezek valamilyen mesterkedésekkel az emberek bizalmába férkőznek, bejutnak a házakhoz, bevonulnak a praetoriumba, a bírák füleit nyilvánosan zaklatják, és annál többet érnek el, minél szemérmetlenebbek. Ez bennük nem valami újfajta, hanem réges-régi és megszokott baj, mert egykor már az Üdvözítő Urat is a praetoriumig üldözték, és átadták az ítéletre. Tehát a praetoriumban a zsidók az ártatlanságot sújtják le, a titkot napvilágra hozzák, a vallást elítélik. Mert amikor Krisztust megölik, benne az igazság és az igazságosság egésze ítéltetik el, mert ő maga az ártatlanság, a szentség és a misztérium. Amen.

Turini Maximus: 98. homília¹⁶

1. Isten gondviseléséből helyesen van elrendezve, hogy Krisztus urunk a pogányok ünnepségei közepette született, és éppen a tévelygések sötét babonái között ragyogott fel az igaz fény világossága, hogy az emberek, megpillantván üres babonáságaik közepette felragyogni a tiszta istenség igazságosságát, megfélemljenek a múlt szentségtöréseiről, és a jövőbelieket ne tiszteljék. Mert melyik bölcs az, aki megérti az Úr születésének misztériumát, és mégsem ítéli el a Saturnaliák részegségét, nem hagyja oda a Kalendae kicsapongásait, és nem akar részes lenni a világ dolgaiban, míg arra vágyakozik, hogy Krisztussal kapjon részt? Mert ez az isteni kultusz rendje, hogy aki szövetkezett a pogányok hiábavalóságaival, annak nem lehet köteléke a szentek igazságával. Azt mondja az áldott apostol: *Mi köze van egymáshoz az igazságnak és a gonoszságnak, vagy mi köze van a világosságnak a sötétséghez?* (2Kor 6:14), azaz nem lehetséges, hogy egy keresztény egyazonképp gyakorolja a jogtalanság kicsapongásait (*luxuria*), és elnyerje az igazságosság szelíd Istenét. Mert vannak igen sokan, akik ragaszkodva a hiábavaló régi babonákból eredő szokáshoz, a Kalendae napját mint valami különleges ünnepet ülik meg, és úgy akarnak örvendezni, hogy az inkább szomorúságukra legyen. Mert úgy vigadoznak, úgy megsebződnek a bortól és az ételektől, hogy aki egész évben tiszta és mértékletes volt, arra a napra részeg és beszennyezett lesz; és úgy véli, hogy másképp tenne, elvesztegette volna az ünnepnapot, mert nem érti meg, hogy efféle ünnepléssel az üdvösségét vesztegette el.

2. Hiszen milyen dolog az, hogy korán reggel felkelnek, hogy a közterekre ki-ki ajándékokskákkal, úgynevezett *strenákkal* vonuljon ki, és az üdvözlésére siető barátot a csók előtt már annak árával üdvözlí, ajkat nyújt az ajkak felé, kezét a kézbe helyez, nem azért, hogy viszonzza az érzést, hanem hogy a kapzsiság adóját megfizesse, és ugyanazzal a szívességgel (*officium*) ölelje át és csapja be barátját? Ti ítéljétek meg, milyen csók az, ami eladó! Hiszen minél drágábban vásárolható meg, annál kevesebbre becsüljük. Az arany előtt még mennyire méltatlannak ítélték őket a hatalmasabbak csókjára!

¹⁶ *Maximi Episcopi Taurinensis Sermones Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagan-
tibus adiunctis*, edidit Almut MUTZENBEECHER, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii,
1962 (Corpus Christianorum Series Latina, 23), 390–393.

Miután megcsillant az arany a jobbájában, a zsákmány, és nem a rokonszenv tette őket méltóvá. Az pedig különösen igazságtalan, hogy elvárják az alárendelttől, hogy megajándékozza a hatalmasabbat, és az kényszerül bőkezűsége a gazdaggal szemben, aki talán kölcsönből fedezi az ajándékait! Ezenfelül magát a jótékonytságot is *strenának* hívták, mikor inkább serény (*strenuus*), hogy ...¹⁷ Ezért tehát, ahogy mondom, a nyomorult arra kényszerül, hogy odaajándékozza, ami nem az övé, és adományokat (*munus*) ajánljon fel, aminek a kedvéért saját gyermekeit hozza kiszolgáltatott helyzetbe. Igaz, a gazdagok is nagyvonalúak ebben az ajándékoztatásban, azonban ők sem mentesek a büntől. Mert a gazdag, aki méltóságán alulinak tartotta, hogy a koldusnak egy dénárt adjon, bármelyik tehetős embernek solidust ajándékozik; a Kalendaen arannyal megrakva siet barátaihoz az, aki az Úr születésnapján a templomba üres kézzel érkezett. Látod tehát, hogy sokak számára többet ér a pillanatnyi hízelgés, mint a jövőendő viszonzás. Ugyanis szívesebben bírják a hatalmasok csókját, mint az Üdvözítő dicsőségét. Bár ez a csók nem nevezhető csóknak, mert eladó. Hiszen az Iskarióti Júdás is ilyen csókkal csókolta az Urat, de ezzel az elárulására törekedett.

3. Az pedig miféle dolog, hogy a közbeeső napon, úgy, mint az év kezdetén, mintha akkor kezdenének élni (*velut incipientes vivere*), a városon kívülre sietnek, hogy előjeleket gyűjtsenek, és ómenek után kutassanak; onnan mérik fel az egész év magukra vonatkozó sikerét vagy kudarcát. Ezek a dolgok egyrészt nevetséges ostobaságok, másrészt haszontalanok vagy éppen ártalmasak; mert nem nyerik el a sikert, míg csalódnak a madárjóslatokban, a szomorúságból viszont mindenképp kijut nekik, amíg az előjelekre való visszaemlékezés aggasztja őket, hogy tudniillik nehogy megessék a baj. Bűneiket azzal is tetézik, hogy a madárjósásból hazatérve ágacsákat hoznak kezükben előjelképpen, hogy megterhelten térjenek vissza a vendégségbe, miközben a szerencsétlenek nem értik meg, hogy nem ajándécsomagokkal, hanem bűnök tömegével megrakottan térnek vissza.

Arles-i Caesarius/Caesarius Arelatensis (468/470–542)

192. homília január Kalendaejáról¹⁸

1. Azoknak a Kalendaeknek a napjai, szeretett testvéreim, melyeket januáriaknak neveznek, egy bizonyos Ianus nevű romlott és szentségtörő emberről kapták a nevüket. Ez a Ianus egykor a pogányok vezére és fejedelme volt: míg a tudatlan falusi emberek mintegy királyukként félték tőle, egyszersmind istenként is imádni kezdték; ugyanis híres tiszteletet tanúsítottak iránta, míg királyi hatalmát félték. Tudniillik az ostoba

¹⁷ A mondat befejezése hiányzik a kódexekből.

¹⁸ D. Germani(us) Morin OSB, *Caesarii Arelatensis*, Opera II. Tyrnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953 (Corpus Christianorum Series Latina, 104), 779–782.

és Istent nem ismerő emberek leginkább azokat vélték isteneknek, akiket az emberek között kiemelkedőnek ítélték: és így történt, hogy az egyetlen, igaz Isten tisztelete istenek, vagy inkább démonok számos nevére tevődött át. A mai Kalendae napja, ahogy már mondtam, Ianusról kapta a nevét, mégpedig úgy, hogy lemetszették az egyik év végét és a másik kezdetét annak az embernek a számára, akinek az isteni tiszteletet kívánták adni. Ugyanis, mivel náluk azt beszélték, hogy a január Kalendaeja teszi teljessé az egyik évet, és kezdi el a másikat, ezt a Ianust mintegy a kezdethez és a véghez helyezték el, mert azt hitték, hogy ő zárja le az egyik évet, és kezdi el a másikat. Ez az oka, amiért a régi bálványimádók Ianust két arccal ábrázolták, egyik előtte, a másik mögötte, az egyikkel látszólag az elmúlt évet nézi, a másikkal a jövőt. A tudatlan emberek azzal, hogy két arcot tulajdonítottak neki, bár istenné vágytak tenni, valójában szörnyeteggé formálták; hiszen azzal kívánták az istenüket különlegessé tenni, ami a barmok között is a torzszülöttség [jele], így tévelygésüket a legmegfelelőbb módon fejezték ki, és mondták ki fölülte az ítéletet: hiszen miközben a képmások hiábavaló imádatától vezetve istennek akarták őt láttatni, démon voltát nyilvánították ki.

2. Innen ered tehát az, hogy azokon a napokon a pogány emberek minden dolgok rendjének a felforgatása után visszataszító csúfságokkal takarják el magukat, hogy az imádók olyanná tegyék magukat, amilyen az volt, akit tisztelnek. Mert azokon a napokon szerencsétlen emberek, és, ami rosszabb, még némely megkereszteltek is házaságtörő¹⁹ alakokat öltenek, szörnyszülött formákat, melyekről nem tudnám megmondani, hogy nevetségesek vagy szánni valók inkább. Ugyan hiheti-e bölcs ember, hogy akadnak olyan épelméjű személyek, akik szarvast játszva magukat vadállatokká akarják átváltoztatni? Mások háziállatok (*pecudes*) bőrébe öltöznek, megint mások vadállatok fejét öltik magukra; örülnek és ujjonganak, ha magukat annyira átformálták a vadak alakjára, hogy már nem is látszanak embernek. Ezzel jelzik és bizonyítják, hogy nem annyira a külsejük állatias, inkább az értelmük (*sensus*), mert bár különféle állatok alakját akarják utánózni, mégis biztos, hogy inkább van meg bennük a barmok szíve, mint alakja. Az pedig már több mint visszataszító, hogy férfinak született személyek női tunikába öltöznek, és a legrútabb átalakulással férfierejüket lányos alakoskodással nőiesítik el, nem szégyellik katonás karjaikat női tunikával fedni: arcuk szakállas, és nőnek akarnak látszani, és méltán veszítik el férfias erejüket, akik női külsőt öltöttek, azt kell hinnünk, hogy Isten jogos ítélete folytán történt, hogy elvesztették a katonai erényt, akik magukat női megjelenéssel csúfították el.

3. S mivel Isten megbékélve, arra az ösztönzésre méltatott titeket, hogy a hit szerelméért ez a szálnalmas szokás ebből a városból teljesen eltöröltessék, kérlek titeket, kedves testvéreim, hogy ne érétek be annyival, hogy Isten nagylelkűségéből kifolyólag ti magatok nem gyakoroljátok ezt a bűnt, hanem ha bárhol látjátok megtörténni, érveljétek, dorgáljátok, korholjátok, és üdvös tanácsokkal tartsátok vissza az együgyű embereket ettől a szálnalmas szentségtöréstől. És hogy magatokat teljességgel az isteni könyörületnek szenteljétek, azt a többi „megfigyelést” (*observatio*) is az ördög mérgeként vessétek meg, amiket (ami még rosszabb!) eddig többen a keresztény népben

¹⁹ Azaz: felemás, hibrid.

sem szégyelltek megtartani. Mert vannak, akik oly módon végeznek jóslást január Kalendaején, hogy a házukból tüzet (*focus*) vagy egyéb jótéteményt nem adnak ki az azt kérőnek; az ördögi strenákat is elfogadják másoktól, és ők maguk is adnak másoknak. Egyes parasztok az előző éjszakán asztalkákat (*mensula*) állítanak fel, sokféle étellel megrakva, és azokat egész éjszaka így hagyják, abban a hiszemben, hogy azzal lehet hasznukra a januári Kalendae, hogy lakomáik egész évben ilyen bőséggel tartsanak ki. És mivel, ahogy az írás mondja, *egy kevés kovász az egész tésztát megerjeszti* (Gal 5:9.), ezeket és az ezekhez hasonló szokásokat, melyeket hosszú volna itt felsorolni, s melyeket a tudatlanok kicsi vagy semmilyen bűnnek vélnek, rendeljétek el távol tartatni család-jaitoktól; és tegyetek róla, hogy úgy üljék meg ezeket a Kalendaekat, ahogyan bármely másik hónap első napját szokták. Mert akik a pogányok szokásait akarják ezekben a napokban megtartani, félő, hogy azoknak a keresztény név nem lehet hasznára.

4. Régi szent atyáink megfontolva, hogy azokon a napokon az emberi nem legnagyobb része a falánkságnak és a kicsapongásnak hódol, és részegségben és szentségtörő táncokkal őrlöng, ezért úgy határoztak, hogy az egész világon, minden egyházban nyilvános böjt hirdetessék, hogy a szerencsétlen emberek megtudják, hogy olyan súlyos bünt követnek el, hogy bűneikért minden egyháznak böjtölnie kell. Böjtöljünk tehát, kedves testvérek, azokon a napokon, és gyászoljuk igaz és tökéletes szeretettel a szerencsétlen emberek ostobaságát; hogy legalább így megértsék bűnüket, mikor látják, hogy miattuk tartanak nyilvános böjtöt. Mert nem szabad kétségbeesni afelől, hogy Isten képes őket a ti szavaitok és feddéseitek révén megjavítani, ő, aki apostolán keresztül kimondhatatlan kegyességgel ígéretet tett, mondván: *aki a bűnöst letéríti a tévelygés útjáról, megmenti a lelkét a haláltól, és a bűnök sokaságára fátyolt borít.* (Jak 5:20.) Mert aki ezeken a Kalendaekon az ostoba és kicsapongó módon játszadozó emberek irányában bármilyen megértést tanúsít, kétségtelenül cinkosa lesz bűneiknek; mert aki híven gondol lelke üdvére, annak inkább sírnia és bánkódnia kell miattuk, nem pedig társaságukban vagy láttukra lelkét boldogtalan nevetésben felüdülni engedni. Ti pedig, testvérek, akik a mai napon szoktátok a kegyes Istennek kiáltani: *Szemeimet mindig az Úrra*, és megint: *rád emeltem szemeimet*. Nem szükséges, hogy szemeitek, melyek szüntelenül virrasztva az egyházban Istennek vannak szentelve, ostoba emberek kicsapongásának látványával szennyeződjenek be. Inkább méltatlankodnotok kell és megvetnetek az ördög műveit, hogy épségben megmaradjon bennetek Krisztus szeretete. Kiáltsatok tehát a prófétával, szólva: *Fordítsátok el szemeimet, hogy ne lássák a hiábavalóságot*; és félve attól, amit az apostol mond: *nem ihattok az Úr kelyhéből és a démonok kelyhéből, nem lehetek társak az Úr asztalánál és a démonok asztalánál*. De hiszem, hogy ostobaságukat úgy kell kijavítani a ti feddéseiteken keresztül, hogy nemcsak magatokért, de azok jó útra térítéséért, akik példátokból tanulnak, Isten irgalmából kétszeres jutalmat nyertek az Úrtól: a mi Urunk, Jézus Krisztus segítségével, akié a dicsőség és a tisztelet mindörökkön örökké, Ámen.

Arles-i Caesarius: 193. szentbeszéd²⁰

1. Kedves testvéreim, az ördög minden bűnt vagy a tévedésen, vagy a gőgön keresztül bocsát közénk: a tévedést a tudatlanságon át, a megvetésen át a gőgöt. Ezek a dolgok minden bűn eredetei. A tévedés tulajdonképpen csekélyebb bűn, amilyen a gyönyörök utáni vágy, a mértéktelen torkosság, a szemtelen tréfalkozás, a szégyenletes vígság, a látványosságok hajhászása, a könnyelmű beszéd, a meggondolatlan és rendezetlen véleményalkotás: tévedés a madárjóslatok haszontalan megfigyelése is, a régi babona napjainak megtartása, az eljövendő dolgok firtatása. De ezek gőgbe csapnak át, mikor a felismert tévedés kijavítás nélkül marad. Mert így lehetséges, hogy az együgyű vígság kedvéért, mikor megülik a Kalendaek napjait vagy más babonás hiábavalóságot, a féktelen részegességen és a játékok csúf énekein keresztül a démonok mintegy saját áldozati cselekményeikre kapnak meghívást. Mert nekik kedves áldozat az, mikor szavaink vagy tetteink olyanok, hogy miattuk a tisztesség (*honestas*), mely az igazságosság barátja, a hitvány cselekedetektől megsértve eltávozik. Mert mi lehet olyan esztelen, mint a férfinemet rút öltözőkkel női alakra változtatni? Mi olyan esztelen, mint elcsúfítani az arcot, és az orcát elfedni, hogy láttukra még a démonok is megrettenjenek? Mi olyan esztelen, mint rendezetlen mozgásokkal és szemérmetlen dalokkal a bűnök dicséretét megénekelni szemérmetlen mulatsággal; állatnak öltözni, és őzhöz (*caprea*) vagy szarvashoz (*cervus*) hasonlóná válni, hogy az Isten képmására és hasonlatosságára teremtett ember a démonok áldozati ajándékává váljon? Ezeken a dolgokon keresztül férközik be a bűnöknek ama mestere, hogy miután a játék hasonlósága révén lassacskán elfoglalta az elmét, hatalomra jusson. Tehát mikor ezek a fentebb mondott dolgok megerősödnek, fellép az Istennel ellenséges gőg: az pedig a vallás elhanyagolásán és az istenfélelem megvetésén keresztül elsőként bocsátja be a szent írásokkal ellentétes törekvéseket is; aztán önhittségtől örvongve, hiúságtól dagadozva, becstelenségre vágyakozva, a tisztességet megvetve, a büszkeség lelkével az erkölcsök hajótörésébe sodor, akár a fékezhetetlen viharos szélvész. Innen az irigység, minden bűnök gyökere, ami jobban ég mások sikerétől, mint a saját bajától, kiolthatatlan lánggal mintegy az eljövendő gyeheenna tüzeként az élők lelkeit már most titkos tűzzel emésztí, mardosó gondokkal rágja. Mert mi lehet annál nyomorúságosabb, mint akit mások szerencséje tesz szerencsétlenné? Vagy hol találjon orvosságot, aki nemcsak saját bajától, hanem más javától is szerencsétlen? Innen a harag, ami a józan belátásnak mindig ellensége, vermet állít neki, amelybe beleessen, és kötelet dob felé, amely fogva tartsa.

2. Ti pedig, kedves testvéreim, akiket Isten arra érdemesített, hogy tisztességes és józan erkölcsökkel ajándékozzon meg, a szent viselkedést (*conversatio*), melyet isteni ajándékként nyertetek el, szomszédaitok és szolgáitok szüntelen korholásával terjesszétek, és ne engedjétek, hogy rút szavakat és kicsapongó dalokat adjanak elő, mert arra hármlík vissza minden bűn, aki nem akarja visszatartani a bűnöst, bár tehetné. Akik tehát január Kalendaején bármely szerencsétlen, szentségtörő rítusokkal örvongó embe-

²⁰ D. Germani(us) Morin OSB, *Caesarii Arelatensis*, Opera II. Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953 (Corpus Christianorum Series Latina, 104), 783–786.

rekkel szemben megértést tanúsítanak, mintha csak játék volna, azok ismerjék fel, hogy nem embereknek, hanem démonoknak adták magukat. És ezért, ha bűneikben nem akartok részesek lenni, a szarvasocskát (*cervulus*) vagy az egyéves borjút (*annicula*) vagy más akármilyen szörnyszüleményt ne engedjétek házaik elé, de rójátok meg inkább, és korholjátok őket, s ha módotokban áll, szigorúan büntessétek őket; hogy saját üdvötökért és mások megjavításáért Istentől viszonzásképp kétszeres díjat nyerhessetek. Kérlek titeket, legkedvesebb testvéreim, hogy, mivel a ti Isten ajándékaként elnyert hitetekkel és erkölceitek becsületességével kapcsolatban bizakodók vagyunk, ne érétek be azzal, hogy ti jók vagytok, hanem, ahogy már előbb intettelek, törekedjétek rá, hogy figyelmeztetések révén mások hanyagságát is kijavítsátok; hogy nemcsak a ti szent viselkedésetek miatt, hanem mások kijavítása miatt is örök jutalmat kapjatok. Intsétek tehát családjaitokat, hogy a boldogtalan pogányok szentségtörő szokásait ne tartsák meg.

3. Mert vannak olyanok – ami még rosszabb –, akiket a rosszindulatú babona (*observatio*) úgy megront, hogy a Kalendae napján, ha esetleg a szomszédoknak vagy arra járó idegeneknek szüksége van rá, úgy tesznek, mintha nem tudnának tüzet adni, emellett sokan mind maguk szoktak strenákat felajánlani, mind másoktól elfogadják. Mindenekelőtt testvérek, hogy összezavarjuk a pogányok testes és kicsapongó mulatóságát, azok kivételével, akik gyengeségük miatt nem elég erősek az önmegtartóztatáshoz, mindannyian bőjtöljünk az Úr segítségével, és Istennél könyörögjünk, amennyire lehetséges, azokért a szerencsétlenekért, akik azokat a Kalendaeket a falánkság és a részegeskedés kedvéért szentségtörő szokás szerint ülik meg. És bár azoktól, amiket tesznek, visszaborzadunk, ezenfelül értük is imádkozunk, és örvendjünk, mivel kétszeres jutalmat nyerünk az Úrtól a mi jóságunkért és az ő kijavításukért.

A kegyes Istenben, szeretett testvéreim, híven és szívesen hallgassatok minket lelkeitek üdvére, mert őszintén és teljes bizalommal törekszünk a szeretetben azokat a dolgokat javasolni nektek, melyekről tudjuk, hogy üdvötkökhöz szükségesek, és azt mutatjuk meg, amit tennetek vagy elkerülnötök kell. Arra kérlek tehát, testvérek, hogy mivel Isten sugalmazására a pogányok régi szokását vallásos érzületből megvetitek, másokat is, akikről azt látjátok, hogy megfigyeléseket végeznek (*observare*), szeretettel és szelíden feddjétek meg.

4. Mert néhányan akkora bűnbe estek, hogy buzgón ügyelnek rá, hogy milyen napon keljenek útra, tiszteletet adva a Napnak, a Holdnak, Marsnak, Mercuriusnak, Iuppiternek, Venusnak és Saturnusnak: nem tudván a szerencsétlenek, hogy, hacsak nem javulnak meg a bűnbánat révén, azokkal együtt nyerneik részt a pokolban, akikre üres tiszteletet fecsértek ebben a világban. Mindenekelőtt, testvérek, ezen általános szentségtörés elől meneküljétek, és akár az ördög halált hozó mérget, kerüljétek. Mert Isten a Napot és a Holdat azért alkotta, hogy hasznunkra legyenek; nem azért, hogy a két világító testet istenként tiszteljük, hanem hogy annak, aki megajándékozott minket velük, a tőlünk telhető legnagyobb hálát adjuk. Ugyanis Mercurius szerencsétlen, kapzsi, kegyetlen, istentelen és gőgös ember volt; Venus szemérmetlen szajha. És azok a szörnyszülött csodalények, azaz Mars, Mercurius, Iuppiter, Venus és Saturnus abban az időben születtek a hagyomány szerint, mikor Izrael fiai Egyiptomban éltek.

Ha akkor születtek, nyilvánvaló, hogy a róluk elnevezett napok abban az időben már léteztek, és nevük az volt, amit Istentől kaptak: első, második, harmadik, negyedik, ötödik és hatodik ünnepnap (*feria*). Azonban a szerencsétlen és tudatlan emberek, akik azokat a hitvány és istentelen embereket, ahogy fentebb mondtuk, inkább félelemből mint szeretetből imádni kezdték, ezek szentségtörő kultusza kedvéért, mintegy az ő tiszteletükre, a hét nap minden egyes napját az ő neveiknek szentelték; mert ezek szentségtöréseit szájukkal is imádták. Mi azonban, testvérek, akik arról ismerszünk meg, hogy nem elveszett és szentségtörő emberekből, hanem az élő és igaz Istenbe helyezzük reményünket, ítéljük úgy, hogy nem méltó egyik napot sem démonokról elnevezni, és ne törődjünk azzal, hogy mely napon kellene az utazást megkezdeni: de még magukat ezeket az igen szennyes neveket is méltatlannak találjuk a szánkra venni, és sosem beszélünk Mars, Mercurius, Iuppiter napjáról, hanem első, második és harmadik napnak nevezzük az Írásnak megfelelően. Ezekkel a dolgokkal kapcsolatban figyelmeztessétek családjaitokat is: mert akkor marad bennetek a lélek épsége tökéletes, ha figyelmeztetéseteken keresztül azokhoz, akik a sok bűntől megsebződtek, lelki gyógyszer érkezik. És ne csak őket javítsátok ki gyakran és szigorúan, hanem a kívülállókra is folyton intsetek szeretettel; hogy nektek a kegyes és könyörületes Úr, ne csak a ti, hanem a mások üdvéért is örök jutalmat adjon, akié a hódolat és a dicsőség, mindörökkön örökké, Ámen.

Pseudo-Turini Maximus

Homilia XVI. De calendis Januariis. PL 57. 254–258.
(16. homília, január Kalendaejáról)

(255). Bár nem kétlem, kedves testvéreim, hogy az atyai aggodalmaim révén és az isteni beszéd útmutatásától kitanítva messzire kitértetek és elborzadtok a közelgő Kalendae minden hívságától: mégis, hogy tökéletesebb helyreigazítást kapjatok, nem restellek olyan beszédet tartani, ami már megszokott lesz fületeknek; ahogy a legboldogabb Pál mondja: *Testvéreim [...] Nekem nincs terhemre* (256.), *hogy ugyanazt írjam nektek, titeket pedig megerősít.* (Phil 3:1.) Szükségesnek, kedves testvéreim, és nem fölöslegesnek tartom, ha a már régen elnyert szent figyelmeztetés kedvéért megismételjük nektek a korábbi atyák szavait.

S valóban, mi abban a terhes, mi abban a taszító, ha gyakran mondunk, sűrűn hallgatunk az üdvösség elnyerésére hasznos és Istennek tetsző dolgokat? És ezért, kedveseim, a hittel és megszokott ájtatossággal járva a vallás útját és az igazság ösvényét, egyre inkább tapossátok meg a hibák félrevezető és ördögi kohanányait. Mert a hívó léleknek, aki az angyalok társaságára vágyik, nem szabad démonok játékai-ban gyönyörködni. (257.) Isten szolgálói között nem lehet közössége a fénynek és a sötétségnek, igazságnak és hazugságnak, a hitványnak és a tisztességesnek, ahogyan az Egyházak tanítója is int minket, mondván: *Hogyan hozható össze Krisztus Beliállal?*

Hogyan fér össze Isten temploma a bálványokkal? (2Kor 6:15.) Aki a hívők közül már most Isten temploma, vagy azzá vágyik lenni, aggodalmasan őrizkedjék, nehogy halandó és hiábavaló dolgok követése révén megszűnjön Isten templomának lenni, és a sötétség lakhelyévé váljon, és démonok számára legyen emlékmű. A legdicsőbb próféta, Dávid mondja: *Boldog az a férfi, akinek a neve Istennek reménye, és nem tekintett hiúságokra és hamis esztelenségekre.* (Zsolt 39:5.) Tehát, aki Istenben remél, és egész szívével az ő dicsőségére szegezi szemeinek tekintetét. A megszentelteknek nem szabad szemeiket visszafordítani a leghitványabb hiúságokra, mert ahogy az Úr mondja: *Aki az eke szarvára teszi kezét, és hátrafelé néz, nem alkalmas az Isten országára.* (Luk 9:62.) Mert mindenki, aki szánt és hátratekint, az vagy girbegurba, vagy haszontalan barázdát von, vagy a szántó ökreinek a nyomát fogja megsérteni. Így az is, aki az egyenes úton a szellemi ekével a világi bűnök közepette vonva a barázdát halad Isten országa felé, ha tekintet istentelen és hiú dolgokra fordítja, akkor igáját, vagyis testét és lelkét is meg fogja sérteni, és a legjobb útvonalat fogja veszélyeztetni. „*És nem nézett vissza*” – mondta – „*hiábavaló és hamis esztelenségekre*”. Milyen értelemben beszél Dávid hamis esztelenségről; mikor ténylegesen őrjöng, aki hátradobja Isten félelmét, és a démoni hívságokra tekint? A hívő férfi azonban megfelelően fejezte ki az istentelen hamisság természetét: mert esztelenek mindazon dolgok, melyek nem bírják magukban Isten erényét megtévesztve az ördög hazugságától. És azok lanyhasága súlyosabb és gyógyíthatatlannabb, akik a babona őrjöngésétől és a játékok édességétől becsapva a józanság látszata alatt veszítik eszüket.

Vajon nem hamisak és esztelenek mindazok a dolgok, melyeket a démonok szolgálai művelnek azokban a napokban, mikor a férfi erőinek elevenségét ellágyítva, egészen az asszony alakjához töri magát, és akkora igyekezettel és művészettel teszi mindezt, mintha bánná, hogy férfi? Vajon nem egészében hamis és esztelen dolog, mikor az Isten által megformált emberek akár barmokká (*pecudes*), vadállatokká (*feras*), vagy szörnyekké (*portenta*) alakítják magukat? Vajon nem lépi túl az esztelenség mértékét, mikor az emberi arc díszét, melyet Isten keze egyénenként a legteljesebb szépségre formázott ki, szennyes mocsokkal és házasságtörő rútsággal csúfítják el? (258.) Hogyan lehet nem nyilvánvaló a bölcs embernek, hogy nyoma sincs ott az ép észnek, ahol istentelen, ahol bectelen minden, amit mondanak vagy tesznek; hát nem hallják, hogyan kiált föl nap mint nap a templomban az áldott Dávid, mondván: *Ti emberek, meddig marad kemény a szívetek? Miért szeretitek, ami haszontalan, miért törekedtek álnokságra?* (Zsolt 4:3.) Kemény azoknak a szíve, és istentelenség szorítja össze, akik a szentségtörő játékok révén és az isteni figyelmeztetéseket kigúnyolva, a hiábavalóságokban lelik örömüket, és a hamisságokat követik, és mindezek után még teljessé téve a sértést, ezeket a napokat újévnek hívják. Bár mégsem helytelenül nevezik újnak az évet, mert a szentségtörő ünnepek révén a tisztesség helyett a hamis rútság és eltévelyedés újul meg. Új évnek nevezik, mintha akár az ég, akár a föld bármi újdonságot mutatna! Új évnek nevezik január Kalendaeját, mikor mindig a régi hibával és rettenettel mocskolják be. Hiábavaló emberek azt mondják, hogy előjeleket gyűjtenek, és életük állását üres bizonyítékok alapján megítélve a madarak és a vadak bizonytalan jelei alapján fürkészik a közelgő év eljövendő eseményeit. Miközben egyedül Istennél van a jövő

dolgok ismerete, és törvényes tekintély tilt el ezektől, mondva: *Ne akadjon közted senki, [...] aki jövődömondásra [...] adja magát.* (MTörv 18:10.) Azonban szerencsétlen és szánsálmra méltó emberek, elragadtatva a pogányok tévedéseiktől, és elvakítva kevésé előrelátó szívüktől, házaikból istentelenséggel jönnek elő, és szentségtöréssel térnek haza. Miképpen gondolhatja valaki magáról, hogy keresztény, vagy annak nevezhető, aki látja, hogy a megfigyelés révén ilyen hitszegések társa lett? Így ti is, kedveseim, tudom, hogy már régóta nem végeztek ilyen megfigyeléseket. És valóban, nekünk, akik a mindenható Istenben hiszünk, aki akár a kedvező, akár a kedvezőtlen dolgokat döntése hatalmánál fogva osztja szét a halandók között, akár az érdemek minőségéhez mérve, akár hitünket próbára téve, nekünk nem szabad mélyebben kutatnunk ezeket a dolgokat. Különösen, mivel az ilyesfajta embereket dorgálja meg az apostol, mikor azt mondja: *Napokat és hónapokat, ünnepi időket és esztendőket tartotok meg gondosan. Aggódok, hogy talán hiába fáradtam értetek.* (Gal 4:10–11.) Látjátok, kedveseim, mire vesztgették az apostol irányukban való munkálkodását. Ti viszont, ahogy eddig is tettétek Isten félelméért, rettenjétek vissza a hiúságoctól, meneküljétek a hamisság elől, az istentelenséget kerüljétek, hogy Isten házába mindig bízó szívvel jöhessenetek, s hitetekben a népek tanítója és sajátjának a bírāja, Pál gyümölcstöt találjon.

Szent Dasios actája (részlet)²¹

1. Mikor az istentelen, szentségtörő Maximianus és Diocletianus uralkodott, azokban az időkbén szokásban volt a katonai csapatok között, hogy minden évben megtartották Kronos hírhedt ünnept. Úgy vélték, hogy Kronoshoz illő és megfelelő ajándék az ő napját a többi naphoz képest különleges módon megünnepelni. Ugyanis egy-egy ember az ő napján mintegy fogadalommal megerősített szentségtörést követett el, tudniillik akire a sorshúzás esett, királyi ruházatot öltött, és magának Kronosnak a hasonlatosságára és az ő alakjában vonult fel nyilvánosan az egész nép előtt, szégyenletes és szemérmetlen rangot nyerve, fellépett a katonák sokasága előtt, és harmincnapos büntethetetlenséget nyerve törvénytelen és rút vágyai szerint cselekedett, és sátáni gyönyörökbén tobzódott. Azonban a harminc nap leteltével véget ért ez az ő fogadalmas Kronos-ünnepük. Akkor királyi öltözékét viselve, követve a szokást, beteljesítette a törvénytelen és nemtelen játékot, és magát ajánlva fel áldozati ajándéku a névtelen és tisztátalan bálványoknak, kard által pusztult el.

2. Amikor a szó az áldott Dasiosra esett, hogy az ünnep rendje szerint véghez vigye ezt az istentelenséget, ahogy kiválasztották, mint a rózsa a tövisek között virágzott ki. Megparancsolták neki, mi több, kényszerítették, hogy készüljön fel Kronos hírhedt napjának megtartására.

²¹ A szöveg fordítása az alábbi kiadás alapján készült: Renata PILLINGER, *Das Martyrium des heiligen Dasios*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988.

3. Ez a tisztátalan hagyomány egészen a mi korunkig eljutott még száználmasabb módon megőrződve. Ugyanis a rossz szokás nem ér véget még az (állam)rend felbomlásával sem, hanem még hitványabb formában megújul. Tudniillik január Kalendaeján hiábavaló emberek, akik bár kereszténynek nevezik magukat, de a pogányok szokásait követik, hatalmas felvonulással jönnek elő, alakjukat elváltoztatva és az ördög küllemét és viselkedését öltve magukra; kecskebőrökbe burkolóznak, arcukat elváltoztatva eldobják a jót, melyben újjászülettek, és újra felöltik a rosszat, melyben születtek. Bár keresztelésükkor megfogadták, hogy elvetik a sátánt és az ő felvonulásait, ismét hadba vonulnak vele a hitvány és gonosz tettekben.

[...]

Bragai Márton/Martinus Bracarensis (Pannonia, 520 k. – Braga, 580)

A parasztok okításáról (részlet)

10. Hasonlóképp az a tévedés is elterjedt a tudatlan és falusi emberek között, hogy Ianuar Kalendaeját vélik az év kezdetének, ami teljességgel hamis. Ugyanis a Szentírás szerint az első év kezdete április Kalendaeja előtti nyolcadik napra, a nap-éj egyenlőség napjára esett, mert olvashatjuk: és elválasztotta Isten a fényt és a sötétséget. Minden helyes elválasztás az egyenlőségen alapul, és az április Kalendaeja előtti nyolcadik napon ugyanannyi óráig tart a nappal, mint az éjszaka. Éppen ezért tévedés, hogy a január Kalendaeja volna az év kezdete.

11. Mármost mit mondjunk arról a fájdalmas és egészen ostoba tévelygésről, hogy egyesek megtartják a molyok és az egerek napját, és ha illő egyáltalán ilyet mondani, egy keresztény ember Isten helyett egereket és molyokat imád? Ha nem zárják el előlük a kosárkák és ládikók védelme révén a kenyeret vagy a posztót, akkor azok nem fogják megkímélni, amit találnak, csupán azért, mert az ünnep címén korábban ajándékokat kaptak. A szerencsétlen ember ok nélkül készíti magának azokat a jelképeket, hogy amiképpen az év elején jóllakott és vidám, úgy történjen neki egész évben. Mindezek a megfigyelések (*observationes*) pogányokhoz illők, és a démonok találékonysága révén keletkeztek.

[...]

[a keresztelési fogadalom idézése után folytatva]

16. Íme, miféle biztosítékot és hitvallást tettek letétbe Istennél! És miképpen fordulnak vissza közületek egyesek a sátán imádatához, akik elutasították a sátánt és angyalait, imádatát és az ő gonosz műveit! Mert a szikláknál, a fáknál, a forrásoknál és a keresztutakon gyertyákat gyűjtani mi, ha nem az ördög imádata? Jóslatokat, madárjóslatokat és a bálványok napjait megfigyelni, mi más, ha nem az ördög imádata? Vulcanaliákat és Kalendaeket megtartani, asztalokat díszíteni és babérágat elhelyezni,

a lábra figyelni, a tűzhelyen égő fára gyümölcsöket szórni és bort önteni,²² kenyeret dobni a forrásba, mi, ha nem az ördög tisztelete? Az asszonyoknak a szövőszék-nél Minervát megnevezni, Venus napját figyelembe venni a házasságkötéseknél, és figyelni, hogy milyen nap keljen útra, mi, ha nem az ördög imádata? Boszorkányságból ráénekelni a füvekre (*incantare herbas ad maleficia*), és ráénekléssel megidézni a démonok neveit, mi ez, ha nem az ördög imádata? És sok más dolog is, amit hosszú volna itt elsorolni. Íme mindezeket az ördög elutasítása után, a keresztség után tesztetik, visszatérve a démonok kultuszához és a bálványok gonosz műveihez, hitetek parancsait áthágjátok, és a szövetséget, amelyet Istennel kötöttetek, megszakítjátok. Eldobjátok a kereszt jelét, amit a keresztségben kaptatok, és más, madárkák meg tüsszentések révén megnyilatkozó ördögi jelekre figyeltek. Miért nem árt nekem vagy más igaz kereszténynek a madárjóslat? Mert ahol a kereszt jele jár elől, ott az ördög jele semmi. Miért árt nektek? Mert megvetitek a kereszt jelét, és azt féltitek, amit ti magatok tettetek jellé.

Gázai Chorikios (IV–V. század fordulója)

XIII. beszéd Iustnianus Brumaliájára. Rögtönzés²³

Az értekezés (*dialexis*) felismeri, hogy a császár erénye szónoklatok nélkül is tündöklök, azonban a gyönyörködtetés vágya arra indít, hogy kimondjuk, amit az alkalom magával hoz.

1. Pindaros költeményben fogalmazta meg, hogy még az istenek is visszariadnak attól, hogy Zeusnak az emberek iránti bőkezűségét himnusza foglalják. Úgy tűnik, a költő abban látta Zeus legnagyobb dicséretét, ha az olyposiak közül senki nem meri dicsőíteni. 2. Így ült tehát Pindarosnál Zeus, miután elrendezte a mindenséget, hallgattak körülötte az istenek, megdöbbenve a látvány ragyogásától, s mikor Zeus megkérdezte, kérnek-e még valamit, az istenek azt mondták, egyetlen dolog hiányzik még a teremtségből, mert senki sem lépett elő, aki a véghez vitt tettel felérő dicsőítő szavakkal szóljon.

3. Aztán amikor az ifjú Télemachos megcsodálta gazdagságáért Spárta királyát, nem volt türelme csendben viselni e csodálatot, és fejét Peisistratoshoz hajtva – mert ők ketten együtt érkeztek Atreus fiához –, odasúgta: úgy tűnik nekem, ma te és én Zeus udvarában szálltunk meg.²⁴ Rajta, kérjük hát homérosi módra mi is a múzsákat, hogy

²² Szintén újévi szokás, vö. JOHNSTON 1939.

²³ A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Choricii Gazaei opera*, recensuit Richardus FOERSTER, editionem confecit Eberhardus RICHTSTEIG, Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubner, MCMXXIX, 175–179.

²⁴ Homéros, *Odysseia* IV. 69.

odahagyják az Olymposzt, és elének tárják [...] nem azt, „aki szemtől szemben állt a királlyal”²⁵ – mert nincs, aki szemtől szemben állt vele, akkor sem, „ha veszett kutya”, ahogyan Homéros írja Priamos seregéről – nem ilyen éneket kérünk a múzsáktól, ha úgy tetszik, hanem az ünnep okát kérdezzük.

4. Imádkozom, hogy megszűnjön a viszály az istenek és az emberek részéről, és bizony szemrehányást teszek a költőnek, amiért költeménye kiindulópontjának Achilleus haragját tette meg; ám látom, hogy néha jó dolgok okává lesz. 5. És hogy az barátság okozója lett Diomédés és Glaukos társai számára, kevesebbet számít nekem, mint hogy ünnepi lakomák ürügye lett. 6. Az athéniak közössége, mikor Thébáiban rájuk mosolygott a Szerencse, össznépi áldozatoknak örvendeztek, és városuk megtelt jó előjelű történetekkel, mert édes dolog kérdezősködni és hírt kapni is a győzelemmel és a sikerrel kapcsolatban. 7. És Alexandros is, Philippos fia (mert nem illik hozzám, hogy elhiggyem a mítoszoknak, hogy egy ember Zeus fia lehet), mikor legyőzte a perzsákat (mert ezt elhiszem), mondják, királyi lakomát adott, és a vendégek a nagylelkűségre ittak. 8. Azonban a makedón ifjú heves volt és harcias, és sosem koccintott volna a békére, így hát a lakomán sem gondol a nyugalommal, hanem megparancsolja a fuvalásnak, hogy a háborúról zenéljen. A rómaiaknak azonban nincs szükségük Hérodotos szép figyelmeztetésére, jól tudják, hogy nem szabad folytonosan fáradoznia az embernek.²⁶ 9. A háborús küszködés közepette, mikor rájuk tör a tél, fegyverszünetet (*ekecheiria*) tartanak, úgy sejtve, hogy talán nem helyénvaló, hogy ha még a szkíták is, a nomád nép, akiknek állatias az életmódja, és nem tartják tiszteletben az emberséget, ők is ismerik a küzdelemtől való tartózkodást, amikor ünnepet ülnek annak a démonnak a tiszteletére, akit ők saját nyelvükön Iphigeneiának neveznek, és amikor az egész nép áldozatot mutat be (nem az ő szokásos és ősi áldozatukat, azaz idegen embereket, hanem a többi nép által is törvényesnek tartott áldozati ajándékokat), akkor [nem volna helyénvaló, ha] ők, a törvényes rendet tisztelő rómaiak szüntelenül háborúznának.

10. Tehát megtartották az egyes betűk ünnepét. Ahogy megfontolom, a mai nap betűje, az I valóban uralkodóinak tűnik nekem. Mert egyenessége, egyszerűsége, mentessége mindenféle tarkaságtól, képmása és szimbóluma annak, ahogyan császárunk trónol „egyesen ítélettel” ítélkezve, ahogyan az askrai költő mondja,²⁷ ha a tragédia szava azt kívánja, hogy a mítosz egyszerű igazság legyen.

11. Azután ez a betű kézre álló mindenkinek, aki ír, nem kerül fáradságba sem öregeknek, sem gyermekeknek, sem az ifjaknak. Mert nem az életkor mértéke szerint osztja a javakat a császár, hanem megadja, hogy mindenki ugyanabból a patakból meríthessen. 12. Ha esetleg eszedbe jutott már a betűk szótagjait megszámlálni, gondolom, láttad, hogy a szótagok sokaságával méltán felülmúlja a többi I-vel kezdődő nevet, a császár méltóságban a legnagyobb. 13. Illő volt aztán, úgy tűnik, hogy a betűk

²⁵ Homéros, *Ilias* XI. 219–220.

²⁶ Hérodotos II. 173.

²⁷ Hésiodos, *Theogonia* 86.

között se váljon el hitvesétől, és még ezekben is megmutatkozik közöttük az egyetlen és közös harmónia. És valóban, egyetlen betű sem választja el őket egymástól.

14. Minden, ami helyesnek látszik a császár számára, hasznára van az emberi életnek. Én is mesterkéletlenül szeretem és dicsérem, és még a Gáncs sem gáncsolhatná ezeket, ahogy mondani szokás; nekem, amikor megvizsgálom, hogy melyik is a leg-szebb e döntések közül, először Summus jutott eszembe karvezetőként, aki az arany csapásaitól megsebezhetetlenül²⁸ elhozta hozzánk a fényre a hosszú ideig féltett Békét, amire nem kevésbé vágytunk, mint amikor a komédia hozta el a Dionysos-színházba.

15. Hanem az embert segítse a testvére, ahogy a mondás tartja. Jól ismerem én is a közmondást, nem bízod rá magadat mindenben saját természetedre, noha képes vagy rá, hogy gyorsan kigondold és véghez is vidd a tettet, amire gondolsz, mégis megosz-tod terveidet testvéreddel, akiről Aristesidész azt mondaná, hogy az ékesszóló Hermész lenyomataként érkezik az emberhez.

16. Ilyen lakomát kifőzve érkeztem hozzátok, barátaim; rövid volt az idő, nem adta meg, hogy összehívjam a beszédek szokásos „szakácsait”.

Ióannész Lydos: A hónapokról (részletek)²⁹ (Phildelphia, 490 – valószínűleg 565 u.)

III. könyv

22. [...] A babilóniak és az egyiptomiak az év kezdetét a tavaszi nap-éj egyenlőségre teszik, mintegy fejénél megragadva a Kosban történő nap-éj egyenlőséget, mert tavasz-szal az egész érzékelhető természet növekedni kezd. A görögök a Rák első fokára, vagy mondhatná valaki, június 23-ára tették az év kezdetét. Hanem ezeknél is, és minden más népnél is egy kezdete volt az évnek, a rómaiaknál azonban három. Az első a papi, a második az ősi, a harmadik a ciklikus vagy polgári. A papi januárban volt, mikor a Nap a Bakot elhagyva növelni kezdi a nappalokat, az „ősi” újév a náluk március 1-jének nevezett nap, melyen még ma is szokás a rómaiaknál a fegyvereket megmozgatni.³⁰ A polgári, vagy inkább ciklikus újév szeptember 1-je, amit a hellének *epinémésis*nek, a rómaiak maguk pedig *indictió*nak neveznek. Mert *indictio* a rómaiaknál az egyéves ciklus jelzése az ősi nyelven. Ugyanis a régi kornak volt egy *lustrum* azaz „ötéves” nevű ciklusa, ez megtisztulási rítus volt, és akkor tartották az Anya misztériumait is. Később jónak látszott a rómaiaknak, hogy Arész tiszteletére – ősi istene a rómaiaknak, mint mondják – 15 évente megújítsák a ciklust. Ugyanis a Mars teljes visszatérése (*apokatastasis*) kétféleképp számítható: a rövid 15 éves, a közepes 79. Hogy az év ősi kez-

²⁸ Tudniillik korrumpálhatatlan.

²⁹ A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Ioannis Lydi Liber de mensibus*, ed. R. WUENSCH, Leipzig, 1898.

³⁰ Utalás Mars márciusi rítusaira, melyeket a Salius papok végeztek.

detét a rómaiak márciusra tették, világos abból is, hogy a náluk matronának nevezett nők, azaz nemesasszonyok, megvendégelik a szolgálóikat, amiképpen a Kroniákon is szokás volt tenni a rabszolgák gazdáinak. A nők ilyenkor Arés tiszteletére szolgálnak a férfi szolgálknak, megtisztelve az erősebb nemet, a férfiak pedig bajelhárító szándék-ból, Kronos tiszteletére szolgáltak a saját szolgálknak, nehogy ők maguk jussanak hadifogságba, mintegy jogos isteni büntetést elszenvedve.

IV. könyv

2. Azt mondják, Numa kiválasztott az itáliai hónapok számához igazodva tizenkét tisztségviselőt, akiket Saliusnak hívtak, és akik himnuszokban dicsérték Ianust. Varro az *Isteni dolgok* 14. könyvében azt mondja, hogy az etruszoknál égnek nevezik őt, minden tett őrének, valamint Popanónnak, a Kalendaekon felajánlott kis áldozati kalács, a popana miatt. Fonteius a szobrokról szóló könyvében úgy véli, hogy ő az idő egészének a felügyelője, és ezért van templomában tizenkét oltár, a hónapok számához igazodva. Gabius Bassus az istenekről szóló művében úgy véli, hogy ő egy, a levegő szférájában élő daimón, és általa jutnak el az emberek imái az erősebb istenekhez. Ezért mondják kétalakúnak, hiszen a tekintete egyszerre fordul felénk és az istenek felé is. A mi Philadelphiánkban máig megőrződött a hagyomány nyoma, mert a Kalendae napján maga Ianus jön elő jelmezben, kétarcú maszkot viselve, és őt Saturnusnak, azaz Kronosnak nevezik. Lutatius a nappal azonosítja, mert mindkét kapun uralkodik, a keletin és a nyugatin is. Mondják azt is, hogy a háborúba indulók őre, egyik arcával elküldi, a másikkal visszahívja a sereget. Praetextatus az augur, aki Sópátros teletésszel és Konstantin császárral együtt részt vett ennek a boldog városnak az alapításában, olyan erőnek tekinti, mely mindkét Sarknál jelen van, és az istenibb lelkeket a holdi kórusba küldi.³¹ Ezeket írják a rómaiak augurjai. Mások azt mondják, hogy Ianus egy hős volt, aki elsőként hozott létre isteneknek szentelt szentélykörzeteket, és imádatban részesítette az isteneket, s ezért maradt meg az emlékezete a szent dolgokkal kapcsolatosan. Démophilos szerint ő az, aki először épített házakat és ajtókat, s így a ianuáról, vagyis a kapuról hívják Ianuariusnak. Van egy nővére is: Camasene.³² A római Ovidius allegóriája szerint Ianus a káosz.³³ A római Dión állítása szerint Ianus egy régi hős, aki Kronos vendégül látásáért cserébe elnyerte a jövő és a múlt ismeretét, és ezért ábrázolták két arccal a rómaiak.³⁴ Róla hívják a hónapot januárnak, és ettől a hónaptól számítják az év kezdetét.

[Kalendae Ianuariae]

3. A hónap korábban az 'egy' jelentésű Monias nevet viselte. Az év első Kalendaeja a rómaiak számára a legszentségebb ünnep. A konzul lovon, fehér tunikát viselve

³¹ Utalás arra az elképzelésre, mely szerint a megszülető lelkek az égbolt egy meghatározott pontján lépnek be a létezésbe, és a halál után egy meghatározott ponton távoznak.

³² Varro, *De lingua Latina* V. 10, Macrobius I. 7.

³³ Ovidius, *Fasti* I. ének bevezetése.

³⁴ Utalás a mítoszra, miszerint a menekülő Kronost Ianus mint Itália királya fogadta be.

vezette a felvonulást a Capitoliumra – az ilyesfajta felvonulást az ősi nyelven ovationak hívták a juháldozatról.³⁵ A konzul lovat ajánlott fel Zeusnak – mert Pherekydés szerint ő azonos Héliosszal³⁶ –, azután a konzuli öltözetet felöltve lépett elő. Ezt Zeus tiszteletére tette, aki legyőzte a gigászokat, amit úgy kell érteni, hogy a Nap legyőzte a telet. A mítoszszerzők Briareusnak hívják a telet, aki egy sokkezű lény, ugyanis télen a nedvesség többféle halmazállapotban fordul elő. Briareus hol harcol Zeusszal, azaz a Nappal, majd ismét szövetségese lesz, mivel a nedves lényeg szövetségese a melegnek.

4. Mikor tehát Hélios hosszabbá teszi a nappalokat, előlép a konzul, és sor kerül az ünnep és a rituális fegyvernagy napjára. A hivatalnokok emelvényekre lépnek, hogy madárjóslatot kapjanak, és az egész sereg összegyűlik a jelvények alatt. Régen szárított füget ajándékoztak egymásnak, az édes ételből ajánlva fel zsengeáldozatot. Babérleveleket is adtak, amelyeket strenának neveztek egy hasonló nevű istenség tiszteletére, ő a győzelmek őre. A strena görögre fordítva katonai szempontból való jó kezdetűséget (euarchismos) jelent. Ugyanis a tömeg véleményétől eltérően a babért nem játékszerként, fényűzésből viszik magukkal.

Azt mondják, hogy Latinus volt, Télegonos testvére, Kirké fia, Aeneas apósa, aki megalapította Róma fellegrátát még Aeneas érkezése előtt, aki talált a helyen egy babérfát, melyet nem vágatott ki, és ezért Daphnénak is hívták a Palatinust. A régiek a babért Apollónnak szentelték, mert tűzzel teli növény, ahogy Plutarchos mondja, és Apollón a tűz, hiszen ő a nap. Ezért gyűlöletes ez a növény a démonoknak, és ezért a babér, ha a démonoktól távol, a jósdákban égetik, az embereket profetikus lelkiállapotba juttatja. A legrégebbi ősök Arésnak ajánlották a babért, az utánuk élők azonban Héliosnak, ezért koszorúzzák az ellenség legyőzőit is babérral, ahogy a megmentőket viszont tölgygyel, mert a régieknek a gabona felfedezése előtt a tölgy volt a menekülésük, ugyanis a régiek gabona helyett makkot ettek.

Elpidianos az ünnepekről szóló könyvében azt mondja, hogy strenának hívták szabin nyelven az egészséget, ezért adta a babér leveleit a nép a magisztrátusoknak január hó 1-jén. A (babér) ugyanis fenntartja az egészséget, mivel nem gyötör a szent betegség vagy súlyos démon azon a helyen, ahol babér van, ahogy nincs villám sem ott, ahol füge nő, ráadásul még szétosztatja a jelenéseket. Ezért azok, akik arra vágnak, hogy álomban isteni epifániában részesüljenek, csakis a szárított füget választják. Mivel a babérlevelet szárított fügével együtt adták át, máig megmaradt a szokás, hogy a szárított füges edényekbe babért is tesznek. Azonban a szokás úgy maradt meg, hogy a kivitelezés megváltozott, mert szárított füge helyett ma a popana (nevű süteményt) adják, a levelek helyett aranyat. A rómaiak lepénynek (*plakus*) nevezték a mézes popanát Itália Placentia nevű városáról, ahol először tűnt fel ez a görögöktől, vagy pontosabban a samosiaktól eredő étel, így kapta a nevét, ahogy a tarantina Tarasról, a kanubika Kanubosról és a kopta Koptosról. Egy bizonyos samosi Dión készített elsőként mézzel gyúrt kenyeret, és az úgynevezett sisamost is ő találta ki Samoson. Ezért áll rokonságban a termék elnevezésével a helynév.

³⁵ Az *ovatio* szót Lydos az *ovis* ('juh') szóból eredezteti, valójában az *ovo* ('ujjong') igéből ered, és a kisebb, Rómán kívül tartott diadalmeneteket jelentette.

³⁶ Lóáldozat az ókorban elsősorban a napisten részére történik.

[Vota publica]

IV. 10. Ezután vota publica, azaz állami imák. Áldozatokat mutattak be a konzulok az állam és a római nép érdekében, és minden magisztrátus megesküdött, hogy megőrzi az alattvalók javát. Ezt tulajdonképpen kényszerből tették, mivel gyakran előfordult, hogy a törvénszegő magisztrátusokat, miután rájuk bizonyult a megvesztegetés, a néptribunusok vették őrizetbe. A nép tiszteletlen módon bámulta meg a magisztrátusokat, nem szavakkal gúnyolódva, hanem nevetséges jelmezekkel. Ezt a szabadság tiszteletére tették, és a magisztrátusok eltűrték, meghátrálva a szokás, mintegy törvény előtt. A konzulok madárjóslatot tartottak a császároknak, amelyből megtudták, milyen is lesz az év. Mert a természet kutatói a hét első napját a Napnak adják, a másodikat a Holdnak, a harmadikat Arésnak, a negyediket Hermésnek, az ötödiket Zeusnak, a hatodikat Aphroditének, a hetediket Kronosnak. Ha történetesen Hélios napjára esett a Kalendae ünnepe, azaz január 1., akkor háborúkat vártak, a magisztrátusok meghasonlásait, és rajtuk keresztül az alattvalók viszályait, ugyanakkor bőséges száraz termést és nem várt híreket. Ha a Holdéra esett, ilyesmiket nem, de vetéléseket, a szükséges dolgok hiányát, hűvös tavaszt, a gyümölcsök bőséges termését. Ha Aréséra, tűzvészt és járványt, bor, olaj és hüvelyesek bőségét, és polgárháborúkat. Ha Hermésére, magas csecsemőhalandóságot, hasmenéses járványokat, a középkorú nők halálozását, és egészében átkos éhínséget. Ha Zeus napjára esett a Kalendae ünnepe, minden jót vártak, havas és esős időt, annyira, hogy a folyók sem elégednek meg saját medrükkel. Ha a hatodikra, amit Aphroditének gondoltak, a magisztrátusok elleni zavargást, a termés gyarapodását, és a köz ellen súlyos háborúkat, emberek, és különösen az ifjak pusztulását. Ha a hetedikre, akkor kemény telet – mert Kronos hideg –, ugyanakkor a lehető legbőségebb esztendőt, mert a termés őrének tartották őt; betegségeket, veszélyeket és szeleket nyáron, jégeső támadását a Rák jegy környékén, és az állam számára nem várt hírt.

IV. 49. Március Idusa: Zeus ünnepe, a hóközép miatt, és állami imák, hogy az év egészséges legyen. Hatéves bikát áldoztak a hegyvidéki szántók javára a főpap és az Anya kosárvívóinak vezetésével.³⁷ Végigvezettek egy kecskebőrbe csavart embert, akit hosszú, könnyű botokkal megvertek, és Mamuriusnak neveztek. Ő egy fegyverkészítő mesterember volt, aki nehogy a szüntelenül mozgó, égből hullott pajzsok elveszenek, másolatot készített az eredeti példányról; ezért a sokaság szinte közmondásszerűen mondogatta gúnyolódva a megvert embernek, hogy „így játsszák a verők Mamuriust”, ugyanis van egy történet, miszerint a rómaiakat kellemetlenségek érték az eredeti ancile³⁸ hiánya miatt, és ezért őt botokkal megverve zavarták ki a városból.

IV. 158. Szokás volt a rómaiaknál három részre osztani az államukat, egyrészt a fegyverforgatásra alkalmas személyekre, másrészt a földművelésben (dolgozókra), harmadrészt vadászokra. Ezeknek a tevékenységeknek véget vetett a téli időszak. Mert akkor

³⁷ Kanéphoros: kosárvívó, a görög áldozati rítusban az áldozat kellékeit, a kést és az árpadarát hozták kosárban.

³⁸ Egy pajzstípus, illetve a mitikus, égből hullott pajzs neve.

nem fegyverkeznek, és nem művelik a földet az idő hidegsége és a nappal rövidegsége miatt. Ezért nevezték brumának is az ősi nyelven, azaz rövid napnak. Brumalia tulajdonképp téli ünnepeket jelent.

Így tehát, munka nélkül maradva, egészen a napfordulóig éjszaka üdvözölték egymást, és jó szerencsét kívántak egymásnak az ősi nyelven: „Vives annos!”, azaz élj évekig.³⁹ A parasztok Kronos és Démétér tiszteletére malacokat vágtak, ezért még ma is tartják a decemberi disznóvágás szokását. A szőlőművesek kecskéket vágtak le Dionysos tiszteletére, mivel a kecske ellensége a szőlőnek. Megnyúzták őket, és a levegővel felfújt kecskebőrön ugráltak. Az állam irányítói az egybegyűjtött termésből zsengeáldozatot, bort és olajat, gabonát és mézet, és az örökzöld növények termését, kenyereket csínáltak víz nélkül, és ezeket vitték az Anya templomaiba. Ez a szokás máig megőrződött, novemberben és decemberben egészen a napfordulóig viszik ezeket a templomokba. Mert az, hogy név szerint köszöntik fel az embereket a Brumalia alatt, ez újabb keletű szokás. Igazabb módon nevezik Kroniának, ami miatt az egyház elfordul az ünneptől. Éjjel tartják, mert Kronos is sötétségben van, miután Zeus a Tartarosba vetette, ez rejtélyes utalás a gabonára, melyet a földbe szórnak, és azután nem látható. Helyesen mondják, hogy az ezekkel kapcsolatos igyekezet éjjeljáró, úgyhogy igazság szerint a Brumalia tulajdonképpen az alvilági istenek ünnepe.

Ióannés Malalas: *Chronographia*
(Antiochia, 490 k. – Konstantinápoly, 570 u.)

Ióannés Malalas krónikája, VII. könyv⁴⁰

1. Ezután Rhómos, Róma alapítója uralkodott testvérével, Rhémoszal együtt,⁴¹ róla kapták nevüket a rómaiak. Ők találták meg Zeus Pikos fiának,⁴² Héraklésnek a fegyverzetét, amit a Forum Boariumon helyeztek el, Zeus Pikos templomában, az általuk alapított Róma városban, amelyet korábban Valentia falunak neveztek.⁴³ A fegy-

³⁹ A köszönés latin és görög változatai is állandosult, formuláris szókapcsolatok lehetnek, mivel a latin év szót görögre chronosnak fordítja. Ez megfelel a chronos szó modern görög jelentésének, azaz „év”, ellentétben a klasszikus „idő” jelentéssel. Más VI. századi szövegben még nem találkozom a szóval év jelentésben.

⁴⁰ A fordítás a következő kiadás alapján készült: Ioannes Malalas, *Chronographia*, recensuit H. THURN, Berolini, 2000.

⁴¹ Malalas, mint minden görög szerző, a latin neveket görögös végződésekkel használja. Ahol a görögösítés szabályosan történik, ott a fordításban az eredeti latin formát használom. Ahol Malalas eltér a szabályoktól, ott megtartottam a görögös formát, így Manlius helyett Malliónt írok, Romulus és Remus helyett Rhómost és Rhémost. A Rhómos névalak nem Malalas tudatlanságának eredménye, nála műveltebb görög szerzők is használják e rövidebb névalakot, hogy az alapító és a város nevének alakját közelebb hozzák egymáshoz.

⁴² A pogány isteneket euhémerista módon kezeli, Zeus pedig minden alkalommal megkapja a Pikos mellénevet. A Picus latinul harkályt jelent, valamint Latium első királyának a neve volt.

⁴³ Minden városalapítás esetében megmondja, hogy mi volt az alapítás előtti neve. A hagyományban Valentia a mitikus Euander városának a neve, amely Róma elődje.

vereket máig azon a helyen őrzik. A testvérek újjáépítették az úgynevezett Palantiont, vagyis Pallas királyi palotáját, és hatalmas templomot emeltek Zeus tiszteletére, melyet latin nyelven Capitoliumnak hívnak, vagyis a város fejének. Elhozták Silv városából a Palladion-szobrot, és Rómában helyezték el. A testvérek uralkodásuk folyamán meggyűlölték egymást, végül Rhómos meggyilkolta Rhémost, és egyedül uralkodott.

[Pluralis maiestatis és a császárszobrok szétküldése a provinciákba]

2. Ám attól fogva, hogy megölte öccsét, földrengések rázták az egész várost, a pártok lázongtak,⁴⁴ és polgárháború tört ki uralma ellen. Rhómos felkereste a jósdát, és megkérdezte:

– Miért történik mindez az én uralkodásom alatt?

A következő választ kapta a Pythiától:

– Amíg nem ül melletted fivéred a királyi trónon, nem fog Róma földje megnyugodni, nem csillapodik le a nép és a háború.

Erre ő aranszobrot készíttetett testvére hasonlatosságára, és a szobrot trónjára helyezte, ahol ült, és a továbbiakban így uralkodott, maga mellett tartva testvérének, Rhémosnak színarany képmását. Ily módon megszűnt a földrengés a városban, és lecsillapodott a nép zavargása. Ha valamilyen rendelkezést hozott, úgy fejezte ki magát, mintha maga és testvére nevében tenné: „Parancsoljuk és elrendeljük”. Ez a szokás, hogy a királyok többes számban beszélnek magukról, az ő kora óta egészen mostanáig fennmaradt. Azután elküldte a rómaiaknak alávetett városokba saját és testvére színarany szobrát, hogy a városi hivatalok közelében helyezték el.

[Március hónap elnevezése, Mars in Campo ünnepe]

3. Rhómos király, miután befejezte a falak építését, és feldíszítette a várost, templomot szentelt Árésnak, és egy nagy ünnepet is bevezetett abban a hónapban az ő tiszteletére, a hónapnak pedig a március nevet adta, ami azt jelenti, hogy Árészé, ugyanis korábban Primusnak hívták. Ezt az ünnepet még ma is megüli minden római, és Mars in Campo ünnepnapjának nevezik.

[A cirkuszi játékok megalapítása]

4. Mindjárt a kezdetek kezdetén megszervezte a *kerkeriont*, vagyis a lóversenyeket, azzal a céllal, hogy megossza a római néptömegeket, mert lázongtak ellene, és támadták a testvérével történetek miatt. Ezért rendezte meg az első lovas versenyeket Róma földjén, a Nap ünnepén, és a Napnak alávetett négy elem tiszteletére, melyek a föld, a tenger, a tűz és a levegő. Azért gondolta ezt ki, mert a perzsa királyok, akik a négy őselemet tisztelik, szerencsésen viselték a háborúikat. Ugyanis Rómában nem tisztelték a négy elemet egyetlen ünnepen sem.

Eredetileg Pisa királya, Oinomaos vezette be a versenyeket Európa területére, Dystros,⁴⁵ vagyis március hó 25-én, Hélios titán tiszteletére, aki fenntartja az egymással versengő Földet és Tengert, azaz Démétért és Poseidónt, a Héliosnak alávetett elemeket. Oinomaos sorsot vetett a más földről érkezett versenytársával, és ha épp úgy hozta

⁴⁴ Az eredetiben: démosok. A szó többes száma a szöveg későbbi részeiben következetesen cirkuszi pártot jelent.

⁴⁵ Malalas következetesen megadja a hónapok Antiochiában használt makedón neveit is.

a sorshúzás, Oinomaos Poseidón nevében versenyzett, ezért kék ruhát öltött, ami a víz színe, ellenfele pedig zöld ruhát viselt, ami a föld színe. Ha fordítva hozta a sorsolás, Oinomaos viselte Démétér zöld mezét, és az ellenfél Poseidón kék öltözékét. A vesztes felet megölték.

Óriási tömeg csődült minden évben a városba, hogy láthassák a királyi versenyt, jöttek minden földről és minden városból. A tengerparti települések és szigetek polgárai, a halászfalvak lakói meg a tengerészek azért szurkoltak, hogy Poseidón kék mezes versenyzője győzzön, mert úgy hitték, ha alulmarad, megfogyatkoznak a halak, hajótörések történnek, és szélviharok sújtják őket. A szárazföld belsejében élők, a parasztok és egyáltalán mindenki, aki a földművelésben fáradozik, azért imádkozott, hogy a zöld nyerjen, mert úgy hitték, hogy ha Démétér versenyzője veszít, éhínség támad, hiány lesz borban, olajban és minden terményben. Sok éven keresztül sok versenytársat győzött le Oinomaos, hiszen Apsyrtostól tanulta a kocsihajtás művészetét, ám végül vereséget szenvedett Pelopstól, Lydos fiától, és így megölték.

Az ilyesféle lóversenyt eredetileg egy bizonyos Enyalios gondolta ki, Poseidón fia, aki Libyát, Ió és Zeus Pikos lányát vette feleségül, és a déli területeken uralkodott, melyeket feleségéről Líbiának nevezett el. Ő találta ki a kétlovas kocsival tartott versenyt, amint azt a bölcs Kallimachos írja „Évek” című művében.⁴⁶ Utána Erichthonios szervezett versenyeket, és mások is más helyeken.

Négylóvas fogattal elsőként Oinomaos rendezett ilyesféle versenyt, és ez tette híressé, amint azt Charax történeti munkájában megörökítette. Leírja azt is, hogy a lóversenypályát a világegyetem elrendezésének mintájára építették. Ennek a részei az ég, a föld és a tenger. A tizenkét kapu az állatöv tizenkét házát jelképezi, melyek a földet, a tengert és az emberek életútját egyaránt szabályozzák. A versenytér az egész földet, a versenyteret körülvevő vizesárok a földet övező tengert, a kapuk irányában lévő fordulópontra a keletet, a *funda* felé levő a nyugatot, a hét pálya a Nagy Medve hét csillagának égi mozgását és futását szimbolizálja.

5. Rhómos király maga is Hélios és az alája rendelt négy elem tiszteletére vezette be a versenyt Rómába, és szervezte meg nyugat földjén, vagyis Itáliában. Négyes fogatokkal versenyeztek, ami megfelel a földnek, a tengernek, a tűznek és a levegőnek.

Rhómos nevet is adott a négy elemnek. A földhöz tartozik a Prasinon párt, mert ők a zöldek. A tengeré vagy a vízé a kék Veneton párt, a tüzet képviseli a vörös Rusion, és a levegőt a fehér Albon.⁴⁷ Így keletkezett a négy római cirkuszi párt. A Prasinon párt neve latinul megmaradót jelent, ugyanis latinul úgy mondják a „megmaradni” szót, hogy *praesentálni*, a zöldellő földet pedig állandóan erdők borítják. A Veneton párt onnan kapta a nevét, hogy Rómának van egy Venetia nevű provinciája, ennek a fővárosa Aquileia, és onnan érkezik kék, vagyis „Venetia” ruhafesték. A Prasinon párthoz, vagyis a földhöz hozzárendelte a fehéret, a levegőt, mivel a levegő a földet benedvesíti,

⁴⁶ *Etésioi*. Valószínűleg Kallimachos *Aitia* (késő ókori kiejtéssel *etia*) című művének címét érti félre.

⁴⁷ A négy cirkuszi szín részben megőrizte eredeti latin nevét, részben a kor beszélt, nem pedig irodalmi görögségéből származott.

szolgája, és hozzá illeszkedik. A Veneton párttal, vagyis a vízzel összevonta a Rusiont, a tüzet, mert a víz eloltja a tüzet, amint egymáshoz érnek.⁴⁸

Ettől fogva Róma lakói pártokra oszlottak, és megszűnt közöttük az egyetértés, mert mindegyik a saját győzelmére vágyott, a saját pártját támogatta szinte vallásos hevülettel. Így szakadás támadt Rómában, gyűlölték egymást a pártok, azóta, hogy Rhómos kigondolta a versenyeket. Ha a király bármelyik pártban olyasvalakit látott a szenátus tagjai közül vagy a köznépből, aki az ellenségei oldalán állt, akár fivére megölése miatt, akár más okból, akkor azt a látszatot keltette, mintha a másik pártnak szurkolna, azoknak kedvezett, az ellenfél céljaival pedig szembeszegült. Attól fogva Rhómos utódai is követték példáját.

[A szabin nők elrablása]

6. Rhómos uralkodása alatt serege nagyra nőtt idegenből érkezett katonákból, parasztok tömege gyűlt össze a városban, de a férfiak sokaságához alig akadt asszony, pedig az ifjak serege vágyakozott a szerelem élvezetére. A piactéren rátámadtak az asszonyokra, zavar és lázongás támadt. Rhómos nyugtalankodott a dolog miatt, de nem tudta, mitévő legyen, mert egyetlen asszony sem akart összeállni a barbár és parasztos katonákkal. Törvényt hirdetett ki, hogy a katonák házasodhatnak a szűzekkel, akiket Brytiseknek nevezett, ám senki sem akadt, aki a saját lányát a katonákhoz adta volna, hanem azzal magyarázkodtak, hogy ezeknek a férfiaknak a háborúk miatt alig van reménye az életre, és mindenki inkább a városiakhoz adta a lányát. Rhómos elcsüggedve felkereste a jósdát. Azt a jóslatot kapta, hogy rendezzen a nőknek lovas látványosságokat, és ott a katonák feleséget szerezhetnek maguknak.

Erre összehívta egész seregét a Palatiumban, bejelentette, hogy versenyeket rendez, melyre csak asszonyok hivatalosak. Amint erre a félig-meddig újfajta látványosságra sor került, az asszonyok sokasága tódult a városba a szomszédságból, de még messzi városokból és falvakból is. Férjes asszonyok és ifjú hajadonok töltötték meg a nézőteret, eljöttek Róma-közi földjeikről a szabinok gyönyörű lányai is. Rhómos király titokban utasítást adott, hogy a férjezett római polgárnők ne jöjjenek el, és seregének megparancsolta, hogy férjes asszonyokhoz ne merészeljenek nyúlni, hanem a hajadonokat és férjezetleneket rabolják el. Maga Rhómos is eljött a versenyre.

Miközben a futam zajlott, kiengedte a katonákat a Palatiumból, a pályára küldte, és azok a padsorokból elhurcolták a szűzeket és a férj nélküli nőket, és így szereztek maguknak feleséget. Ezt Rhómos egyszer tette meg, ahogyan a bölcs Vergilius leírja. Ugyanezt mondja Plinius, római történetíró, hasonlóképpen Livius is. Más történetírók azt is elbeszélik, hogy az első lóversenyt Rhómos öszvérekkel rendezte meg.

[A Brumalia megalapítása]

7. A legenda szerint Rhómost és Rhémost egy nőstény farkas szoptatta, mert nagybátyjuk, Amulius király megparancsolta, hogy tegyék ki őket az erdőbe, mivel fattyúk voltak. Ugyanis anyjukat, Iliát, Arész papnőjét, elcsábította egy katona. Ezzel kapcsolatban a mítoszalköltők azt mesélik, hogy maga Arész ejtette teherbe, ikreket szült, és ezért

⁴⁸ Bár négy szín volt, de csak kettő versenyzett függetlenül, a vörös és a fehér a kéknek, illetve a zöldnek volt alárendelve.

tétette ki őket nagybátyjuk az erdőbe. Egy falusi asszony talált rájuk, aki éppen juhokat legeltetett arrafelé, megsajnálta őket, mert szépek voltak, felvette, és saját tejével táplálta őket. Azon a vidéken nőstény farkasnak hívják manapság is azokat a nőket, akik a vadonban legeltetik a juhokat, mert egész életüket a farkasok közelében élik le.

Emiatt találta ki Rhómos az úgynevezett Brumaliát. Kijelentette, hogy a mindenkori királynak gondoskodnia kell télvíz idején, a hadi cselekmények szünetében, a szenátus, a tisztségviselők és a Palatiumban állomásozó katonaság ellátásáról, mert megbecsüli őket. Elsőként azokat szólította, akiknek alphával kezdődött a neve, és megvendégelte őket, így haladt sorban egészen az ábécé utolsó betűjéig. Megparancsolta a szenátoroknak, hogy ugyanilyen módon rendezzenek lakomát. Azok pedig ellátták az egész sereget, és akit még akartak. Minden egyes csapatnak a zenészei este elmentek ahhoz, aki meghívta őket ebédre, és sorban fuvoláztak, hogy tudni lehessen, hogy kinél lesz másnap vendégség. A Brumalia szokása egészen máig megmaradt a római államban.

Rhómos célja ezzel az volt, hogy saját szégyenét kisebbítse, mert a rómaiak gyűlölték és szidalmazták, hogy nem szabadna uralkodnia, mert becstelen, ugyanis nagykorúságuk és uralomra kerülésük előtt a testvéreket idegenek táplálták, hiszen a paraszt Faustus és felesége, Lykainé nevelték őket, így más kenyeren éltek, amint azt az előzőekben már leírtam. A rómaiak és a többi régi nép is szégyennek tartotta, ha valakit mások láttak el élelemmel. A baráti lakomákra is minden meghívott vendég magával hozta saját ételét és italát, amit betettek a közösbe, és így étkeztek. Ez a régi szokás máig érvényben maradt, hogy szégyen, ha valakit más kenyeren élőknek neveznek. Tehát Rhómos ezért találta fel ezt a latinul Brumaliumnak nevezett vendégséget, ami latinul azt jelenti, hogy más kenyereből enni, hogy saját szégyenét csökkentse, amint a bölcs Licinnius történetíró írja.

[Tarquinius Superbus elűzése, Brutus fia, Consilia]

8. Rhómost és Rhémost más királyok követték az uralkodásban, egészen a gőgös Tarquinius Superbusig, aki Róma hetedik királya volt, és akitől elvették a királyságot. Tarquinius uralma alatt élt Sibylla, a cumaei jósnő.

9. Tarquiniusnak volt egy Arruns nevű fia, miatta űzték ki királyságából. Ugyanis ez a fiú megerőszkolta a szenátori rangú Lucretiát. Az asszony megölte magát, mert éreynes volt. Ekkor szörnyű polgárháború tört ki, melyben sokakat legyilkoltak. Ezt a történetet a bölcs Servius, római történetíró jegyezte le. Tarquiniust a következőképpen űzték el a királyságából. Mikor háborúba kezdett az ardeaiak népe Róma ellen, Tarquinius király a sereggel Ardea földjére vonult háborúzni. Ezt a kedvező lehetőséget kihasználva, a király ellenségei: Brutus, Lucretia nagybátyja, és Collatinus, Lucretia férje, mindketten szenátorok, összeesküdtek ellene. Miután a király elűzésének kérdésében a maguk oldalára állították a többi szenátort és a városiakat, meggyőzték a várost és a Palatiumot őrző sereget is, a Kelerianosoknak nevezett harcban vitéz férfiakat, hogy legyenek szövetségeseik, és ne engedjék be Rómába a hazatérő Tarquiniust. Mikor Tarquinius megtudta, hogy miben mesterkednek ellene a szenátorok, a sereg és a nép, megvesztegetéssel a maga oldalára állította Brutusnak a fiát, aki az ő fiának, Arrunsnak gyermekkori barátja volt. Megegyeztek, hogy amint Tarquinius megérkezik Rómába,

ő átadja neki a várost, és megöli apját, Brutust. Erről Vindicius, Brutus rabszolgája is értesült, aki a fiú mellett élt, és titokban tudatta gazdájával, Brutusszal, hogy micsoda gaztettre készül ellene a fia. Brutus, hallván a dolgot, azonnal lefogatta a fiát, a Forum Romanumon mindenki előtt kivallatta, és kényszerítette, hogy elárulja Tarquiniusszal szőtt terveit. Az beismerte apjának a Tarquiniusszal létrejött áruló egyezséget, Brutus pedig nyomban kivégeztette a fiát. Ezután az összegyűlt római szenátus megfosztotta a hatalomtól Tarquiniust, a trónfosztást írásba foglalták, majd első alkalommal jelöltek ki szavazással két konzult, a nagy Brutust, és Collatinust, Lucretia férjét, hogy igazgassák a római államot, válasszák ki saját megítélésük szerint a vezetőket, és ne legyen többet király Rómában. Megírták a Tarquinius oldalán álló seregnek is, hogy hagyják el a királyságot, és azok rögtön elpártoltak. Amint Brutus konzul lett, a nép és a szenátus elé vezette rabszolgáját, Vindiciust, és hálából, amiért megőrizte gazdája iránti hűségét, ünnepet rendezett Dikének. Helyet foglalt a magas emelvényen, felvezettette maga elé Vindiciust, jobb kezét kinyújtva háromszor arcul csapta, és fennhangon kiáltotta:

– Lerázva a szolgaságod balsorsát, Vindicius, és levetve az igát, egész hátralevő életemben viseld a római szabadság vértjét.

Lehúzta ujjáról aranygyűrűjét, és Vindicius jobb kezére húzta, comesi méltóságot adott neki, kísérete tagjává tette, a napot pedig Consilia ünnepének nevezte, amit az adományozás napjának fordíthatunk. Megparancsolta a provinciák általa kinevezett helytartóinak, hogy minden évben ugyanezen a napon szenteljenek ünnepet Dikének, megemlékezve a Tarquinius feletti győzelemről és Vindicius megérdemelt felszabadításáról, hogy ezzel buzdítsák mindenütt a szolgákat méltányos viselkedésre uraikkal szemben, és hogy ők is ilyen módon igyekezzenek szabadságot és méltóságot nyerni. Ezeket a Consiliákat a provinciák helytartói máig megrendezik. Mindezt a bölcs Livius és sokan mások is feljegyezték.

[A gall támadás, Februarius]

10. Sok idővel később a fellázadt gallok háborút indítottak a rómaiak ellen. A szenátus, értesülve a hírről, ellenük küldte a hatalmas hadvezért, Malliön⁴⁹ Capitolinust. Ő felfegyverkezett, harcra kész sereget gyűjtött, és megindult a gallok ellen. Megvívta a csatát, és a rómaiak győzedelmeskedtek. Visszatérve Rómába, diadalmenetet tartott, és önhittén viselkedett a szenátussal, a sereggel és a néppel, ezért azok megharagudtak rá. Egy nagyhatalmú ellensége a szenátori rendből, a gall származású Februarius, irigyelte őt, és terveket szőtt ellene. Mikor Malliön Capitolinus megérkezett a gyűlésbe, és az összegyűlt szenátorok helyet foglaltak, Februarius szólásra emelkedett.

– A római hadsereg verte meg a gallokat, miért kérkedsz, mintha bizony te magad egyedül harcoltál volna? Mindig is a rómaiak szerencséje az, ami győzedelmeskedik ellenségeinken. Nem maradt előttünk rejtve, hogy miért viselkedsz ilyen arcátlanul, mert te is egyeduralkodó vagy. De nem fogod elérni.

⁴⁹ A főszereplő latin neve helyesen Manlius Capitolinus. Malalas, mint minden görög szerző, a latin neveket görögös végződésekkel használja. Ahol a görögösítés szabályosan történik, ott a fordításban az eredeti latin formát használom. Ahol Malalas eltér a szabályoktól, így Manlius és Romulus neve esetében, ott megtartottam a görögös formát.

Ezt hallván a szenátus, a sereg, a nép mind Malliónra támadt. A fellázadt nép a szenátus véleménye mellett kiállva hangosan követelte, hogy űzzék el a városból Mallión Capitolinust. Mallión a néptől meg a katonáktól tartva Apuliához közel eső birtokaira költözött, és ott élt visszavonultságban. Menekülése után a római nép rátört a házára, javait feldúlták.

11. A gallok egy harcban kiemelkedő rexit⁵⁰ választottak maguknak, név szerint Brénost, és rögtön Róma ellen vonultak, amint értesültek Mallión elűzéséről a városból. Brénos rex tüstént betört Rómába, és sextilis hó 15-én, egy téli éjszakán elfoglalta a várost. Katonákat küldött előre azzal a feladattal, hogy megöljék a kapuőröket, és kinyissák neki a városkaput. Miután ezeket megölték, zűrzavar lett úrrá a városon, a szenátorok, látva a város elfoglalását, mindahányan elmenekültek, a város előkelői feleségükkel, gyerekeikkel és értékeikkel a Capitoliumra siettek, Zeus templomába. Brénos rex elfoglalta Róma városát, megölt vagy foglyul ejtett sok polgárt és néhány katonát. Ostrom alá vette a Capitoliumot, mivel ott voltak a szenátorok vagyonukkal együtt. A szenátorok, ahogy alkalom adódott, levelet menesztettek, kérlelve Mallión Capitolinust, hogy gyűjtse össze a város körül és szerte a vidéken állomásozó csapatait, siessen Róma védelmére és az ő megsegítésükre. Mallión Capitolinus felháborodott, mikor a szenátus levelét kézhez kapva értesült Róma elfoglalásáról, és hogy Brénos gall király már a Capitoliumot tartja ostromzár alatt. Sietve nagy sereget gyűjtött mindenfelől, és Brénos rex ellen indulva váratlanul megérkezett Rómába. Éjjel a város utcáira vezette csapatait, a két tűz közé került Brénost és egész seregét, mivel azok nem ismerték a terepet, elpusztította. Bekerítette, és elfogta magát Brénos rexit is. Azonnal lefejeztette, és fejét dárda hegyére tűzték. Levágták a közkatonákat és a vezéreket, kiszabadították a római hadifoglyokat, visszaszerezték mindazt, amit a gallok zsákmányoltak. Amint Mallión Capitolinus győzelme után levonultak a Capitoliumról, a római szenátus a sereggel és a nép életben maradt részével együtt mindjárt megsza-
vazta, hogy a hadvezér egyedül irányítsa Róma államot.

12. Mikor ismét hatalomra került Mallión Capitolinus, haragudott a város bevétele, a rómaiak bántalmazása és veresége miatt. A sextilis hónap napjait megkur-tította, mert az baljóslatúvá vált Róma városának, és a hónap nevét is megváltoztatta. Elfogatta ellenségét, Februariust, aki megtámadta a szenátusban, és elérte, hogy el-űzzék őt Róma városából. Elkobozta egész vagyonát, és a vele együtt érkezett katonák között szétosztotta Róma városának megbosszulására, és beszédet tartott a szenátus és a sereg előtt.

⁵⁰ Teljesen egyértelmű, hogy Malalas számára a görög *basileus* szó, melynek jelentése eredetileg 'király', már *császárt* jelent, mivel a kortárs események bemutatásánál csak a római és a perzsa uralkodót nevezi *basileus*-nak, az alacsonyabb rangú monarchák más címeket kapnak. Mindazonáltal nem akartam követni JEFFREYS-JEFFREYS-SCOTT (1986) fordítását, akik éppen ezért a *basileus* szót következetesen császárnak fordították a krónika teljes szövegében, hiszen Romulus titulusa akkor is *basileus* volt görögül, amikor ez csupán királyt jelentett. Viszont megtartottam az alacsonyabb rangú uralkodó rex címét, ami itt királyt jelent. A *basileus* és *rex* címek szembeállítását Malalasnál az V. századi állapotokat tükrözi, amikor Itália germán királyai beérik a *rex* megnevezéssel, és már igényt sem formálnak a császári címre.

– Ez itt gall nemzetségből ered, ahogy ti is tudjátok, és az ő védelmükben kelt ki ellenem. Élete szégyenteljes, mert homoszexuális, és nem lett volna szabad Rómában laknia, hanem megszégyenítve ki kell űzni, még életében ki kell törölni a nevét, és az alvilági isteneknek kell áldozatul ajánlani.

A szenátus és a sereg helyeselt. Rögtön megfosztották rangjától, meztelenre vetkőztették, gyékénybe öltöztették, gyékényfonattal övezték fel, és írásban elrendelték, hogy a sextilis hónap kapja meg a szenátor nevét, hívják ezentúl februárnak, hogy a név is illő legyen a baljós és gyalázatos hónaphoz. Megparancsolták a vernakliosoknak, vagyis az öröknek, hogy botokkal ütlegeljék őt, és közben kiáltsák: „Exithi Februari!”, ami görög nyelven azt jelenti, hogy „menj el, február!” Így halt meg a szenátor Rómából elzavarva, áldozatul felajánlva az alvilági isteneknek. Malliön meghagyta a papoknak, hogy áldozatokat mutassanak be ugyanebben a február hónapban, és megparancsolta, hogy minden római városban ezután évenként ugyanilyen módon gyékényjelmezt készítsenek,⁵¹ és ütlegek közt űzzék a városon kívülre a februariust, ezt a baljós hónapot, emlékére annak, hogy legyőzték Brénost és a gallokat, és megbüntették Malliön ellenségeit. Ezt máig megteszik minden egyes római városban. Ezt a történetet Thessalonikében találtam, Brunichios római történetíró könyvében.

13. A konzuli kormányzás hosszú évei után Octavianus Augustus volt az első király. Ő nem helyeselte, hogy Malliön Capitolinus éppen a baljóslatú februárt helyezte az év közepére, ezért a naptárt megváltoztatva isteni rendeletében megparancsolta, hogy attól kezdve a február hó neve álljon minden hónap közül az utolsó helyen, és helyette a saját magáról elnevezett augusztus legyen a hatodik, az augusztus előtti hónapot pedig nagybátyjáról, Iulius Caesarról nevezte el.

Trullói zsinat, 62. kánon

Az úgynevezett Kalandaet, az úgynevezett Votát és az úgynevezett Brumaliát és a március első napján tartott ünnepséget egyszer s mindenkorra el akarjuk törölni a hívők közösségéből. Ugyanígy a nők nyilvános táncait is, lévén szemérmetlenek, és sok romlás és kár származhatik belőlük. Eltávolítjuk aztán a pogányok által hamisan istennek nevezettek nevében történő táncokat, akár férfiak, akár nők teszik, és a régi szokás szerint végzett, a keresztény életmódtól idegen szertartásokat (*teleté*). Úgy határozunk, hogy férfiak nem ölthetnek női ruhát, és a nők sem férfiakkal illőt. Sem komikus, sem szatirikus, sem tragikus maszkokat nem szabad viselni. Nem szabad az átkos Dionysos nevét kiáltani, miközben a szőlőt tapossák a kádakban, sem amikor a bort a hordókba (*pitkos*) öntik. Akik mostantól fogva a felsoroltak közül bárminek a véghez vitelével próbálkoznak, bár tudatában vannak ezeknek [a tilalmaknak], őket, ha klerikusok, elrendeljük, hogy letétessék, ha laikus, kiközösíttessék.

⁵¹ A *schéma* szó használata nem teszi egyértelművé, hogy egy jelmezről van szó, melyet egy élő személy viselt, vagy egy báburól.

Theodóros Balsamón (†1195 u.)

Kommentár a trullói zsinat 62. kánonjához⁵²

(728B) Az aktuális kánont jegyezd meg, és törekedj azon dolgok kijavítására, melyeket klerikusok ezzel ellentétes módon tesznek Krisztus születésének ünnepén és Vízkeresztkor, még a legszentebb Nagy Egyházban is.⁵³ Skylitzés történeti krónikája megerősíti, hogy ez a baj nem ősi hagyomány, hanem Theophylaktos konstantinápolyi pátriárkának, Rhómanos Lekapénos császár fiának az engedélyével vezették be őket. (728C) Ugyanis ez a történetíró ezen pátriárka többi hitvány és hanyag tette között számba veszi ezt a rosszat is.

Kalendaenak nevezik a hónap első tíz napját, Nonnaenak a másodikat, és Idusnak a harmadikat. Három előkelő római férfiról kapták a nevüket, akik egy éhínség idején táplálékkal látták el a Róma körül élőket. Szokás volt ezért a rómaiaknál, hogy az ő emlékükre évente pogány módra ünnepet tartsanak, és bizonyos méltatlan dolgokat tegyenek, ami máig megmaradt egyes falusiak között január első napjaiban. Nem a római szokás szerint emlékeznek meg a Kalendaeról és a többiről, hanem az akkor bekövetkező első újhold idején, (728D), és ezen alapulva számítják a hónap kezdetét, és úgy tartják, hogy az egész évet örömben tölthetik, ha annak a kezdetét megünneplik. Egy másik hasonló ünnep az úgynevezett Rusalia is, melyet a szent Húsvét után rossz (729A) szokásból tartanak meg a távolabbi vidékeken. A Vota és a Brumalia pogány ünnepek, az egyiket a hamisan istennek nevezett Pán kedvéért tartják, aki a pogányok fecsegése szerint a *bota*, azaz a bárányok (*probaton*) és más állatok őrzője. A másikat Dionysos kedvéért, a bor „megmentőjéért”, ahogy istenkáromló módon nevezik. Március hónapban nagy, pogány ünnepet tartottak az évszak és az időjárás enyhése miatt; ekkor illetlen táncokra került sor bizonyos nőcskék és férfiak részéről. Mikor a szent atyák minden ilyet és ehhez hasonlót elutasítottak, megtiltották, hogy a férfiak női ruhát öltsenek, vagy fordítva, valamint azt, (729B) hogy komikus, tragikus vagy szatírmaszkokat viseljenek, illetve hogy a szőlő préselése közben megnevezzék Dionysost, vagy hogy a bor hordókba töltésekor nevéssenek és kacagjanak. Aki ilyet próbál tenni, miután tudomást szerzett a kánoni határozatról, ha klerikus, letétessék, ha világi, ki-
közösíttessék.

Meg kell vizsgálni, hogy mik is a komikus, mik a tragikus, és mik a szatirikus maszkok. A komikus maszkok nevetésre ingerlők és sértők, mint Aristophanés írásai; a tragikus maszkok fájdalmasak és gyászosak, mint Euripidés jambusai, a szatirikusakat a Dionysos himnuszaira zajló orgiákon használták a szatírok és a bacchánsnők. Mivel az atyák ezeket szentekhez illőn meghatározták, és Iustinianus Újabb Törvényei (*Novellae*) közül (729C) a 123. novella 64. bekezdése, illetve a *Basilika* 3. könyv 1. titu-

⁵² A fordítás alapjául szolgáló szöveg: PG 137, 726–732.

⁵³ Azaz a Hagia Sophiában.

lusának 13. bekezdése ezeket egyértelműen kimondja: „mindenki számára, akik világi dolgokban forgolódnak, és leginkább azoknak, akik színpadra lépnek, férfiaknak és nőknek, és különösen a prostituáltak számára, megtiltjuk, hogy szerzetes vagy szerzetesnő öltözkédését viseljék, vagy bármilyen módon azt utánozzák. Mivel tudja mindenki, aki ilyen ruhát merészel öltetni, utánozni, vagy kigúnyolni bármilyen egyházi státuszt, hogy testi fenyegetésben fog részesülni, és száműzetik; minthogy nem csupán az egyes helyek legszentebb püspökei és az alájuk tartozó klerikusok, hanem a polgári és katonai vezetők és az alájuk rendelt hivatalok (*taxis*) és a helyi igazságszolgáltatás is ügyel rá”.⁵⁴ (729D)

A színészek mégis akármilyen álarcot felöltenek, és félelem nélkül csúfolják ki a szerzeteseket és a klerikusokat. De még egyes klerikusok is bizonyos ünnepeken különböző álarcokkal változtatják meg alakjukat. Egyszer karddal felővezve katonai öltözékben mennek be a templom közepére, máskor szerzetesként, vagy akár mint négylábú állat. Mikor megkérdeztem őket, hogyan engedhető meg, hogy ez megtörténjen, semmi mást nem hallottam, mint hogy a hosszú ideje tartó megszokás miatt teszik. Úgy tűnik nekem, hogy hasonló dolgok történnek a klérusban egyes templomszolgák (*domestikos*) részéről is, akik úgy csapkodják ujjakkal a levegőt, (732A) mint egy kocsihajtó, a képükre pirosítót tesznek, és női munkákat végeznek, és más nem illendő dolgokat művelnek, hogy a nézőket nevetésre indítsák.

Hogy a falusiak nevetnek a boroshordók (*pthos*) megtöltésekor, szinte szükségszerűen kötelező a bort taposók számára; hacsak nem jelenti ki valaki, hogy ez a gyakorlat megszűnik sátáninak lenni pusztán azáltal, hogy a falusiak sűrűn, szinte minden egyes ütemnél az Uram irgalmazt ismételtetik. Azok a helytelen dolgok, melyeket az ifjakat nevelő írnokok (*notarios*) tettek a szent írnokok ünnepén,⁵⁵ amikor is színpadi álarcokban vonultak fel az agorán, azok kis idővel ezelőtt eltöröltettek, a legszentebb Lukács pátriárka rendelete révén.

Theodóros Balsamón: A 65. kánon magyarázata⁵⁶

(740B) Újholdnak nevezték a hónap első napjait. Szokás volt a zsidók és a pogányok között, hogy akkor ünnepeljenek és térdet hajtsanak, azért, hogy az egy hónapnyi idő szerencsésen teljen nekik. Ezekről Isten mondotta a prófétán keresztül: „Újholdjaitokat és szabbatjaitokat gyűlöli az én lelkem.” Műhelyeik és házaik előtt máglyákat gyújtottak, és átugráltak azok felett, úgy vélekedve, hogy ezáltal az esetleg korábban megtörtént kellemetlenségek is elégnének, és más, jó dolgokban részesülnek. Ezeket követve cselekedtek még egyes igazhívők is a zsinat napjaiban. (740C) Az atyák akkor úgy dön-

⁵⁴ *Novellae Iustiniani* CXXIII. 44. A VI. Leó által kiadott törvénykönyv idézett helye (*Basilica* III. tit. 1. c. 33), és az egész fejezet a vonatkozó iustinianusi novella anyagát követi, de a klerikus öltözködés viselésének tilalma hiányzik belőle, Balsamón valószínűleg fejből idézett.

⁵⁵ Szent Markianos és Martyrios ünnepe október 25-én.

⁵⁶ A kiadás alapjául szolgáló szöveg: PG 137, 740–744.

töttek, hogy megszüntetik ezeket a dolgokat, és aki ilyet tesz, ha klerikus, akkor le kell tenni, ha laikus, ki kell közösiíteni. Ugyanis be akarták bizonyítani, hogy mindez igen rossz dolog, és Istentől való elpártolás. A Királyok 4. könyvét idézték, Manassé királyról, aki haragra gerjesztette Istent, mert az Úr házában udvarában áldozatot mutatott be az ég seregeinek, azaz a csillagoknak, és hogy gyermekeit átvitte a tűzön, jóslatott és jövődőt mondatott, s megsokasította a hasbeszélőket (*engastromythos*) és tudósokat (*gnóstés*). A máglyákról már elmondtuk, hogyan voltak. A klédón jelek által történő jóslás. Az oionismos a madarak rikoltásából és röptéből, (741A), azaz a vadon élő szárnyas állatokból megszerzett tudása annak, amit valaki tudni akart, erről hívják madárjóslásnak is. Hasbeszélőnek (*engastrimythos*) és tudósnak (*gnóstés*) hívják mindazokat, akik sátáni megszállottságban (*enthusióntes*) megjósolnak olyan dolgokat, melyek megismerhetetlenek; így például a kritriák,⁵⁷ a cigányok,⁵⁸ álpróféták, remetéik és mások. E kánon határozatának köszönhetően az újholdi ünnep emberemlékezettel ezelőtt megszűnt, és helyette Isten engesztelő szeretetéből Istenhez szóló imák, templomi szentelések történnek a hívő nép részéről minden hónap elején, és az áldás, nem az ellent mondás vizével kenetünk meg. A démoni máglyák rítusa és a klédón-jóslás a közelmúltig megmaradt, a legszentebb Mihály pátriárkáig, (741B) aki ebben az uralkodói városban a filozófusok fejedelme volt.

Ugyanis június 23. estéjén férfiak és nők gyűltek össze a partokon és bizonyos házakban, és egy elsőszülött kislányt menyasszonyi ruhába öltöztettek. Miután lakomáztak és bacchosi módon táncoltak, körtáncokat lejtettek és sivalkodtak, egy szűk nyakú bronzedénybe tengervizet hoztak, valamint mindenki egy-egy személyes tárgyat (*eidos*) beledobott; és ahogyan a lány a sátántól erőt nyerve a kérdésekre megjósolta a jövőt, ők pedig kérdezőleg kiáltoztak arról a jó dologról vagy elkerülendőről. A lányka az edénybe dobott tárgyakat véletlenszerűen kihúzta, és megmutatta, tudatlan gazdája megkapva ezt, rögtön bizonyosságot szerzett az ebből kikövetkeztethető jövőről, szerencsés-e vagy kedvezőtlen. (741C) Másnap dobokkal és kartáncokkal a partra mentek a kislánnyal együtt, bőségesen hoztak onnan tengervizet, és megszórták vele házaikat. A bölcsebbek⁵⁹ nemcsak ezt tették, hanem egész éjszaka szénából rakott máglyákat gyújtottak, átugráltak felettük, jósltak és jövődőt mondtak szerencsés és szerencsétlen dolgokról, és más démoni dolgokról. A kapuikat erre is, arra is, meg a házacskákat (*dómatión*), ahol a klédónt végezték, és azok közelében a szabad ég alatt fekvő helyeket is arany ruhákkal és selyemszőttesekkel díszítették. De még faágakkal is megkoszorúzták, hogy így tiszteljék – úgy tűnik – és fogadják be a bennük lakozó sátánt. Mindezeket a már említett legszentebb pátriárka a legteljesebb buzgalommal eltörölni rendelte, ami meg is történt. Most Isten tetszésére ezek az Isten számára gyűlöletes tettek teljességgel megszűntek, úgyhogy a szomszédságban élő bírákat és papokat intik, hogy feltétlenül ügyeljenek, nehogy megengedjék az ilyesmi megtörténtét. Bárcsak így tünne

⁵⁷ A *kritria* szó más előfordulása nem ismert.

⁵⁸ A szó jelenhetné az athinganos szekta tagjait is, a szöveg XII. századi keletkezése azonban túl késői, hogy az ő jelenlétükkel számoljunk, tehát cigányokra kell vonatkoznia.

⁵⁹ Ironikusan érti.

el a varjak és hollók és a többi madarak megfigyelése is, a kritiriák fecsegései és a többi népbolondító. Azt pedig, hogy „átvitte a gyerekeit a tűzön”, a nagy Kyrillos Izajás prófétához írott magyarázataiban úgy értelmezte, hogy egészen eléggő áldozatként ajánlotta fel, azaz feláldozta a démonoknak.⁶⁰

Ióséphos Bryennios (1350 k.–1436 u.)

Heptakis hepta (részlet): Korunk nyomorúságának bizonyos okai⁶¹

[...] Nem szégyelljük a szent ünnepeket furulyával, körtánccal, mindenféle sátáni dalokkal, vigadozással, részegeskedéssel és egyéb szégyenletes szokásokkal megülni. Rettenetes istenkáromlásokkal, melyeket papírra vetni sem szabad, megtagadjuk az Istent, és az Ellenség pártjára állunk. A szent ikonokat véletlenszerűen megmozgatjuk, és ezek mozgásából véljük kiolvasni a jövőt. Bűneink többsége megváltatlanul, és így feloldozás nélkül marad. Testünk minden tagját az Ellenség eszközéül adjuk, amikor megfigyeljük a kezek és az orr viszketését, a szem(héj) remegését, a fül csengettését, és röviden szólva: a tagok természetes mozgásaiból következtetünk a jövőre.⁶² Az emberekkel való találkozásokból és a köszönésekből is jövendölünk.⁶³ A ház körüli madarak hangjára, a hollók röptére és rikácsolására madárjósítás céljából fordítunk figyelmet. Az órák (*hóra*), holdállások (*tykhé*), az ég fokai (*moira*), a radixok (*rizikoi*), az állatövi jegyek (*zódion*) és a bolygók (*planéta*) alapján irányítva életünket, asztrológusok módjára csapjuk be magunkat. A tengerekben élő néreisekben hiszünk, és az egyes helyeket uraló stoicheionokban. Odafigyelünk a keddekre, szerdákra és péntekekre, az újholdra és a *drymai* napjaira.⁶⁴ Egyesek közülünk tömjént égetnek a fügefáknak,⁶⁵ az uborkának és a ház stoicheionjainak, és mindezt ortodoxok teszik.⁶⁶ Odafigyelünk, hogy adjunk-e szentet és fényt a szomszédainknak, és a megújuló holdat egyesek imádatlaltal köszöntik. Megünnepeljük a Kalendákat, márciusban amuletteket (*periamma*)

⁶⁰ A Szent Iván-éji tűzúgrásokról interneten terjedő családi képeken gyakran látható, amint a gyereket két felnőtt emeli át a tűz fölé. Talán hasonló jelenetek látványa lebegett Balsamón szeme előtt, amikor felidézte az őszövetségi tilalmat. Természetesen a kettő kapcsolata csupán a meglehetősen bigott kánonjogász fejében született meg.

⁶¹ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: OECONOMOS 1930.

⁶² GREENFIELD 1995, 144, 89. jegyzet. DELATTE (1927, 628–630) publikált egy görög szöveget, amely listába szedi, hogy melyik testrészt viszketése mit jelez.

⁶³ Tudniillik hogy kivel találkozunk például először.

⁶⁴ LAWSON 1910, 152: például az augusztus első napjai tartoznak a nymphákhoz, ilyenkor tilos fű-rődni, vizen átkelni, ezeknek a napoknak a neve *drymai*.

⁶⁵ Fügefához kapcsolódó modern hiedelmek: ABBOTT 1903, 244; BLUM–BLUM 1970, 50.

⁶⁶ TÓTH 2007a; TÓTH 2010a további szakirodalommal. A *stoicheion* szóval Bizáncban általában mági-kus erejű szobrokat jelöltek meg, a szó modern jelentése, 'természeti szellem', 'hely védőszelleme', ezen a helyen fordul elő először.

hordunk, és májusban koszorút viselünk, jelekből jósolunk (*klédonas poiumen*)⁶⁷ és máglyák fölött ugrálunk át. Figyelünk a madarakra, és elhisszük, hogy megmutatják a jövőt, amuletteket (*phylaktérion*) aggatunk a nyakunkba, és árpával jósolunk.⁶⁸ Naponta járunk mágusokhoz és jósokhoz, cigányokhoz és varázslókhöz (*goés*); minden betegségünkben a varázslástól várunk segítséget, melynek révén az embereket és az állatokat hol eloldozzuk, hol megköjtük.⁶⁹ Legyen szó a földek termékenységéről, a nyájak szaporaságáról és egészségéről, a vadászat sikeréről vagy a szőlők hozamáról, a ráolvasás (*epódai*) a menedékünk.

Benedek kanonok *Polypticusa* (1140–1143 k.)

I

A Cornomannia dicsőítései (laudes)⁷⁰

A fehérnek nevezett szombaton, amikor a Cornomannia laudeseit kell énekelni a pápa úrnak a következő módon. A tizenkilenc diakónia összes archipresbitere a mondott napon reggeli után megszólaltatja a harangokat, és a parókia egész népe a templomhoz fut. A sekrestyés tunikát (albát) vagy *camisust* visel, és virágokkal szarv alakúra formázott koszorúval van megkoszorúzva, kezében pedig a következőképpen készült phinobolust tartja:⁷¹ ez egy üreges nyél,⁷² egy könyök hosszú, az oldala és a teteje tele csengettyűkkel. Az archipresbiter *pluvialist* öltve a klérussal és a néppel a Lateránba megy, és mindnyájan együtt várják a pápát a palota előtt, a Fullonia alatt. Mikor a pápa értesül róla, hogy mindenki megérkezett, lejön a palotából a kijelölt helyre, hogy a Cornomannia dicséreteit (*laudes*) fogadja. Akkor az egyes archipresbiterek, a klérussal és a néppel kört formálnak, és elkezdik énekelni az Eya preces de loco, Deus ad bonam horam kezdetű dalokat latinul és görögül. A sekrestyés a kör közepén táncol a phinobolust zörgetve, és szarvasfejét hátrahajtva. Mikor a dicséret véget ér, előlép az egyik archipresbiter, és a curia által előkészített számárra ül fel hátrafelé fordulva. Az egyik kamarás a számár feje fölé egy mosdótálat tart, benne hús dénárral. Az említett archipresbiter hátrafelé hajolgatva három alkalommal, amennyit tud, elvesz belőlük, és azt [a pénzt] megtartja. Ezután az archipresbiter a papokkal együtt koszorút helyez a [pápa] lábához. Azonban a Santa Maria in Via Lata archipresbitere egy koszorút és egy nem megköttött rókát hoz, amely elmenekül, a pápa pedig az archipresbiternek

⁶⁷ Utalás a Szent Iván éjjelén végzett tipikus jóslási formára. KUKULÉS 1948, 167–72; GREENFIELD 1995, 144.

⁶⁸ Az árpával való jóslás módszeréhez: GREENFIELD 1995, 145.

⁶⁹ Természetesen mágikus értelemben.

⁷⁰ A fordítás alapjául szolgáló kiadás: FABRE 1889.

⁷¹ A szó máshol nem fordul elő.

⁷² A *caulus* ('nyél') szó az olaszból értelmezhető, a *concauus* üreges, kivájt, esetleg görbe lehet.

egy aranyat (*bezas*) ad, és egy felet. A Santa Maria in Aquiro archipresbitere egy koszorút és egy kakast ad, és kap egy aranyat és egy negyedét. A Santo Eustachio presbitere koszorút ad, és egy szarvast (*domula*), és kap egy és egynegyed aranyat. A többi diakónia archipresbitere egy aranyat kap. Az áldás után mindnyájan hazatérnek.

Mikor hazaértek, az ily módon felöltözött sekrestyés, egy presbiterrel és két társával, szenteltvizet, süteményt (*nebula*) és babérágat visz, és végigjárja a parókia házait, az előbbi módon bolondozva, és a phinobolust zörgetve. A presbiter üdvözli a házat, megszórja a vízzel, a tűzhelyre babérágat tesz, és a ház gyerekeinek ad a süteményből. Közben a sekrestyés barbár nyelven énekel: Jaritan, jaritan, Raphayn, Jercoyn, Jariasti, és a kísérei is vele együtt. Akkor a ház ura ajándékot ad nekik: egy dénárt, vagy többet. Ez volt a szokás egészen VII. Gergely pápáig, de ahogy megnőttek a háborús kiadások, ő megszüntette ezt.

Kezdődnek a cornomannia dicséretein énekelt versek:

Eya preces de loco. Deus ad bonam horam. Deus in tuo nomine. Sancta Maria, Dei genetrix. Eya preces de loco.

[A laudes szövege]⁷³

Ezek a rómaiak közös játéakai január Kalendaején.

A Kalendae előestéjén késő este a fiúk felkelnek, és egy pajzsot visznek, egyikük maszkot visel, nyakában pedig mazzát,⁷⁴ füttyölve megszólaltatják a dobot, házról házra járnak, és körbeveszik a pajzsot; a dob szól, az álarc[os] füttyöl. Mikor ez a játék véget ért, ajándékokat kapnak a ház urától, amit az jónak lát. Így tesznek minden egyes háznál. Aznap mindenki zöldségeket eszik. Reggel közülük két fiú felkel, olajágakat fognak, sót, és belépnek a házakba. Üdvözlik a házat: öröm és vidámság legyen ebben a házban. A lombos ágról és a sóból maroknyit a tűzbe dobnak, és mondják: ennyi gyermek, ennyi malac, ennyi bárány, és minden jót kívánnak, és még napkelte előtt esznek, lépes mézet, vagy valami édeset, hogy az egész év ilyen édességgel teljen, pereskedés és súlyos nehézség nélkül.

A Carnelevarium játéakai

Húshagyókedd előtti vasárnap felkelnek a lovasok és a gyalogosok, reggeli után, maguk között isznak. Ezután a gyalogosok, letéve pajzsukat, a Testaccio-dombhoz mennek, a praefectus a lovasokkal a Lateránhoz megy. A pápa lejön a palotából, és a praefectussal és a lovasokkal a Testaccióhoz lovagol, hogy, ahogy ott vette kezdetét a

⁷³ A dalok szövegét kihagyom, mivel a legnagyobb részük nem értelmezhető teljes bizonyossággal.

⁷⁴ Talán bunkót.

város, úgy ott azon a napon véget vessenek a testi örömeknek.⁷⁵ Játékokra kerül sor a pápa színe előtt, hogy semmilyen perlekedés ne támadjon közöttük. Megölnek egy medvét, ezzel megölik az ördögöt, testünk megkísértőjét, megölnek egy tinót, ezzel megölik gyönyöreink gögjét; megölnek egy kakast, megölik ágyékunk bujaságát, hogy azután tisztán és józanon éljünk a lelki küzdelemben (*in agone anime*), hogy húsvétkor méltán kiérdemeljük az Úr testének vételét.

Milyenek a fiúk dicséretei böjtben

A nagyböjt közepén az iskolás fiúk zászlókkal és csengettyűkkel felszerelt lándzsákat fognak, először a templom előtt énekelnek, majd énekelve végigjárják a házakat, és e dicsérő dal (*laudes*) jótéteményéért cserébe tojásokat kapnak.

[az énekek szövege]

⁷⁵ A hagyomány szerint Róma városát a Palatinus-dombon alapították, a Testaccio-domb, a város déli falának közelében akkor még nem is létezett, mivel a Testaccio mesterséges domb, anyagát az évszázadokon keresztül kidobált amphorák cserepei alkotják. A római naptárban április 21-ére esett a Parilia ünnepe, melyet egyszersmind Róma város születésnapjának is tartottak. Bár ez egy pogány istenség, Pales tiszteletére tartott ünnep volt eredetileg, Róma és Konstantinápoly alapításának emléknapijai a keresztény korban is az ünnepek listáján maradtak (*Codex Theodosianus* II. 8. 19.). Ez lehetővé, sőt szükségessé is tette, hogy valamilyen krisztianizált megemlékezési formát alakítsanak ki az ünnep számára. Bár a szövegünk húshagyókeddről és karneválról beszél, a város kezdeteire való utalás jelzi, hogy kapcsolatban kell lennie a Natalis Urbis Romaeval, azonban a fejlődés felvázolása a források hiányában lehetetlen.

Felhasznált irodalom

Rövidítéssel hivatkozott irodalom

- CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*
ILS Hermann DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae*, I–III, Berlin, Weidmann, 1892–1916.
Mansi Giovanni Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Venezia, Zatta, 1758–1798.
MGH *Monumenta Germaniae Historica*, <http://www.dmgh.de> (Letöltés ideje: 2017. 05. 20.)
PG Jacques Paul MIGNE, *Patrologia Graeca*, Vol. CLXI, Paris, 1857–1866.
PL Jacques Paul MIGNE, *Patrologia Latina*, Vol. CCXXI, Paris, 1844–1865.
P. Oxy *Papyri Oxyrhyncei*

Szövegkiadások¹

Acta Dasii

- CUMONT, Franz (ed.) 1897: *Les Actes de S. Dasius, Analecta Bollandiana*, XVI: 5–16.
- PILLINGER, Renata (ed.) 1988: *Das Martyrium des heiligen Dasius*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Agathias, *Historiae*

- NIEBUHR, Barthold Georg (ed.) 1828: *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, Bonnae, Weidmann (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

Ailianos, *Varia*

- DILTS, M. R. (ed.) 1974: *Claudii Aeliani varia historia*, Leipzig, Teubner.

Allatius, Leo

- ALLATIUS, Leo 1645: *De Graecorum hodie quorundam opinionationibus*, in Leo ALLATIUS, *De templis Graecorum recentioribus ad Ioannem Morinum; De narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionationibus, ad Paullum Zacchiam*, Coloniae Agrippinae, Apud Iodocum Kalcovium et socios.

Ammianus Marcellinus

- SEYFARTH, Wolfgang (ed.) 1978: *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, I–II, Leipzig, Teubner.

¹ Mindazon forrásokat, melyeket a *Patrologia Latina* vagy *Patrologia Graeca* sorozatokból idézek, nem tüntettem fel külön a források bibliográfiájában.

Anthologia Palatina

BECKBY, Hermann (ed.): *Anthologia Graeca*, I–IV, München, Ernst Heimeran.

Antiochiae Izsák

BICKELL, Gustavus (ed.) 1873: *S. Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia*, Pars I–II, Gissae, Sumtibus J. Rickeri.

Appianus

MENDELSSOHN, Ludwig 1875–1905: *Appiani Historia Romana*, Leipzig, Teubner.

Apuleius, *Metamorphoses*

– GASELEE, Stephen (ed.) 1915: *Apuleius, The Golden Ass, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*, London, Heinemann.

– GWYN GRIFFITHS, John 1975: *Apuleius of Madaura. The Isis Book. Metamorphoses, Book XI*, translated and with Commentary by J. Gwyn GRIFFITHS, Leiden, Brill.

Aristophanés

HALL, F. W.–GELDART, W. M. (eds.) 1907: *Aristophanes Comoediae*, I–II, Oxford, Clarendon Press.

Arrhianus, *Ars tactica*

DEVOTO, James G. (transl., ed.) 1993: *Flavius Arrianus: Techne taktika (Tactical Handbook) and Ektaxis kata Alanon (The Expedition against the Alans)*, Chicago, Ares Publishers.

Asterios

DATHEMA, Cornelis (ed.) 1970: *Asterius of Amasea, Homilies I–XIV*, Leiden, E. J. Brill.

Athénaïos

KAIBEL, Georg (ed.) 1887–1890: *Athenaei Naucratis Dipnosopistarum libri 15.*, I–III, Teubner, Leipzig.

Athénaïos, *Deipnosophistai*

KAIBEL, Georgius (ed.) 1887–1990: *Athenaei Naucratis dipnosopistarum libri XV.*, I–III, Leipzig, Teubner.

Ausonius

EVELYN-WHITE, Hugh G. (ed.) 1919: *Ausonius. Works*, I, London–Cambridge, Heinemann–Harvard UP.

Basilika

HEIMBACH, Karl Wilhelm (ed.) 1833: *Basilicorum libri IX*, Lipsiae, Joh. Ambrosius Barth.

Beda, *De temporum ratione*

GILES, J. A. (ed.) 1843: *The Miscellaneous works of Venerable Bede*, VI, London, Whittaker, 139–342.

Bragai Márton

CASPARI, Carl Paul (ed.) 1883: *Martinus episcopus Bracaraensis, De correctione rusticorum*, Christiana, Mallingschen Buchdruckerei.

Bryennios, Ióséphos

OECONOMOS, Lysimaque 1930: L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennii, in *Études sur l'Histoire et sur l'art de Byzance, Mélanges Charles Diehl*, I, Histoire, Paris, 225–233.

Caesar, Gaius Iulius, *De bello Gallico*

RICE HOLMES, T. (transl.) 1914: *C. Iulii Commentarii Rerum in Gallia Gestarum*, Oxford, Clarendon Press.

Caesarius Arelatensis

Germain MORIN OSB (ed.) 1953: *Caesarii Arelatensis Opera II*, Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum Series Latina, 104).

Calendarium ad annum 354

DIVJAK, Johannes–WISCHMEYER, Wolfgang (Hrsg.) 2014: *Das Kalendarbuch von 354. Der Cronograph des Filocalus*, Wien, Holzhausen.

Carmen Saliare

ZANDER, Carl Magnus (ed.) 1888: *Carminis Saliaris Reliquiae*, Lundae, Typ. Berlingianis.

Cassiodorus, *Varia*

MOMMSEN, Theodor (ed.) 1894: *Cassiodori senatoris Variae*, Berolini, Weidmann.

Cassius Dio

BOISSEVAIN, U. P. (ed.) 1895–1931: *Dio Cassius, Historia Romana*, I–IV, Berlin.

Cato, *De agricultura*

GOUJARD, R. (ed.) 1975: *Caton: De l'agriculture*, Paris, Collection Budé, Les Belles Lettres.

Cena Cypriani

STRECKER, Karl (ed.) 1923: *Monumenta Germaniae historica. Poetae Latini aevi Carolini*, tom. IV. fasciculus II et III, Berlin, Weidmann, 857–900.

Censorinus

BRODERSEN, Kai (Hrsg.) 2012: *Censorinus. Über den Geurtstag*, Darmstadt, WBG.

Choricus

FOERSTER, Richard (ed.) 1972: *Choricii Gazaei opera*, Editio stereotypa editionis anni MCMXXIX, Stuttgart, Teubner.

Cicero, *De divinatione*

MÜLLER, C. F. W. (ed.) 1915: *M. Tullius Cicero, De divinatione*, Leipzig, Teubner.

Cicero, *De natura deorum*

PLASBERG, O. (ed.) 1917: *Marcus Tullius Cicero, De natura deorum*, Leipzig, Teubner.

Cicero, *De officiis*

MILLER, Walter (ed.) 1913: *M. Tullius Cicero, De officiis*, Cambridge–London, Harvard University Press.

Cicero, *Epistulae ad Atticum*

SHACKLETON BAILEY, David Roy (ed.) 1987: *M. Tulli Ciceronis epistulae ad Atticum*, Stuttgart, Teubner.

Codex Theodosianus

MOMMSEN, Theodor (ed.) 1905: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondiansis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berolini, Weidmann.

Columella, *De re rustica*

LUNDSTRÖM, V.–JOSEPHSON, A.–HEDBERG, S. (eds.) 1897–1968: *L. Iunii Moderati Columellae opera quae exstant*, Uppsala.

Corippus, *In laudem Iustini*

BECKER, Immanuel (ed.) 1836: *Corippus: In laudem Iustini minoris*, Bonn, Weber (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

De Caerimoniis

– REISKE, Johann Jakob (ed.) 1830: *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de caerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, I–II, Bonnae, impensis Ed. Weberi.

– MOFFATT, Ann (transl.) 2012: *Konstantinos Porphyrogennetos: The Book of Ceremonies in two volumes*, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies (Reiske reprint kiadása angol fordítással).

Démosthenés, *De corona*

BUTCHER, S. H. (ed.) 1903: *Demosthenis Orationes*, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.

Digesta

MOMMSEN, Theodor (ed.) 1870: *Digesta Iustiniani Augusti*, Berolini, Weidmann.

Diogenés Laertios

HICKS, R. D. (ed.) 1972: *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Sophists*, Cambridge, Harvard UP.

Dión Chrysostomos

Dio Chrysostom 1932: *Discourses 1–11*, trans. James Wilfred COHOON, Cambridge, Harvard UP. (Loeb Classical Library).

Dionysios Halikarnasseus: *Ant. Rom.*

Dionysius of Halicarnassus 1937–1950: *Roman Antiquities*, I–VII, transl. by Ernest CARY, Cambridge, Harvard UP (Loeb Classical Library).

Etymologicum Magnum

GAISFORD, Thomas (ed.) 1848: *Etymologicum magnum seu verius lexicon saepissime vocabulorum indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, Oxonii, e typographo Academico.

Eusebius, *Vita Constantini*

HEIKEL, Ivar A. (ed.) 1902: *Eusebius Werke, Erster Band*, Leipzig, Hinrich.

Eustathios, *Epistola VII.*

TAFEL, Theodor L. F. (rec.) 1832: *Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula*, Frankfurt, Schmerber.

Festus

LINDSAY, Wallace M. 1913: *Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Thewrewkianis copiis usus edidit Wallace M. LINDSAY, Lipsiae, Teubner.

fragmenta Aratea

GAIN, David B. 1976: *The Aratus Ascribed to Germanicus Caesar*, London, The Anthlone Press.

Fulgentius, *Mythologiae*

HELM, Rudolph (ed.) 1898: *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. opera, accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. De aetatibus mundi et homines et S. Fulgentii episcopi super Thebaiden*, Lipsiae, Teubner.

Gellius

HOSIUS, Carl (ed.) 1903: *A. Gellii Noctium Atticarum libri XX.*, I–II, Leipzig, Teubner.

Geoponica

– BECKH, Heinrich (ed.) 1895: *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae*, Lipsiae, Teubner.

– DALBY, Andrew (transl.) 2011: *Geoponika. Farm Work*. A Modern Translation of the Roman and Byzantine Farming Handbook, Totnes, Prospect books.

Glykas

BECKER, Immanuel (ed.) 1836: *Michaelis Glycae Annales*, Bonnae, Weber (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

Harpocraton, *Lexicon in decem oratores*

DINDORF, Wilhelm (ed.) 1853: *Harpocratonis Lexicon in decem oratores lexicon*, I–II, Oxonii, E typographeo Academico.

Héródianos

– WHITTAKER, C. R. (ed.) 1970: *Herodian, History of the Empire*, London, Loeb Classical Library (Loeb Classical Library).

– HÉRÓDIANOS 2005: *A Római Birodalom története Marcus Aurelius halálától*, ford. FEHÉR Bence, KOVÁCS Péter, Budapest, Osiris.

Hésiodos, *Erga*

EVELYN-WHITE, Hugh G. 1936: *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica*, Cambridge–London, Harvard UP–Heinemann.

Homilia de sacrilegiis

CASPARI, Carl Paul (ed.) 1886: *Eine Augustin fälschlich beilegte Homilia de sacrilegiis*, Christiania, Jacob Dybwad.

Horatius, *Odae*

SHOREY, Paul–LAING, Gordon J. (eds.) 1919: *Horace, Odes and Epodes*, Chicago, Sanborn.

Iamblichos, *De mysteriis*

PARTHEY, Gustavus (ed.) 1857: *Jamblichi De mysteriis liber*, Berolini, Fridericus Nicolaus.

Ióánnés Antiochénos

MARIEV, Sergei (ed.) 2008: *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*, Berolini et Novi Eboraci, Walter de Gruyter.

Iosephus Flavius, *Ant. Iud.*

NIESE, B. (ed.) 1892: *Flavii Iosephi opera*, Berlin, Weidmann.

Isidorus, *De natura rerum*

BECKER, Gustav (ed.) 1857: *Isidori De natura rerum*, Berlin, Weidmann.

Julianus, *Misopogón*

– WRIGHT, Wilmer Cave 1913: *The Works of the Emperor Julian*. II, London, Heinemann.

– PRATO, C.–MICAELLA, D. 1979: *Giuliano imperatore. Misopogon*, Roma.

– Julianus Apostata: Beszéd az antiochiaiak ellen, avagy a Szakállgyűlölő (Or. XII.), in SZÉKELY Melinda–ILLÉS Imre Áron (szerk.) 2013: *Késő római szöveggyűjtemény*, Szeged, JATE Press, 257–332.

Józua Stylita

– TROMBLEY, Frank R.–WATT, John W. (translated with notes and introduction) 2000: *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool, Liverpool UP.

– WRIGHT, William (ed.) 2003: *The Chronicle of Joshua the Stylite. Composed in Syriac A. D. 507 with a Translation into English and Notes*, Gorgias Press [1882].

Kedrénos

BECKER, Immanuel (ed.) 1838: *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, I–II, Bonnae, Weber.

Libanios, *Ekphrasis 5*.

GIBSON, Craig A. (transl.) 2007: *Libanius's Progymnasmata: Model exercises in Greek prose composition and rhetoric*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 436–440.

Libanios, *Oratio IX. (eis tas Kalendas)*

FOERSTER, Richardus (ed.) 1904: *Libanii opera, vol 1. fasc. 2*, Lipsiae, Teubneri.

Liber pontificalis

– DUCHESNE, Louis (ed.) 1886–1892: *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I–II, Paris, Thorin.

– DAVIS, Raymond (trans.) 2010: *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis) The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715.*, Revised edition, translated with introduction and notes by Raymond DAVIS, Liverpool, UP (Translated Texts for Historians, 6).

Livius

WEISSENBORN, Wilhelm (ed.) 1881: *Livius, Ab urbe condita*, Lipsiae, Teubner.

Lucretius, *De rerum natura*

MARTIN, J. (ed.) 1953: *Lucretius, De rerum natura*, Teubner, Leipzig.

Lukianos, *Peri tón en misthósynontón/Pros ta Kronon/Kronosolón*

JACOBITZ, Karl (ed.) 1896: *Luciani Samosatensis opera*, III, Leipzig, Teubner.

Lydos, *De magistratibus*

- WÜNSCH, Richard (ed.) 1967: *Ioannis Lydi De magistratibus populi Romani libri tres*, Stuttgart, Teubner.
- BANDY, Anastasius C. (ed.) 1983: *Ioannes Lydus on Powers or the Magistracies of the Roman State*, Introduction, critical text, translation, commentary and indices, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- DUBUISSON, Michel (ed.) 2006: *Jean le Lydien: Des magistratures de l'état romain*, Belles Lettres.

Lydos, *De mensibus*

- WÜNSCH, Richard (ed.) 1968: *Ioannes Lydos, Liber de mensibus*, editio stereotypa editionis primae (MDCCCXCVIII), Stuttgartiae, Teubner.
- BANDY, Anastasius C. (ed.) 2013: *The Works of Ioannis Lydus I–IV*, Queenston Lampeter, Edwin Mellen Press.

Lydos, *De ostentis*

- WACHSMUTH, Curt 1863: *Ioannis Laurentii Lydi Liber de ostentis et Calendaria graeca omnia*, Leipzig, Teubner.

Macrobius

- WILLIS, Jacob (ed.) 1963: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, I–II, Lipsiae, Teubner.

Malalas

- JEFFREYS, Elisabeth–JEFFREYS, Michael–SCOTT, Roger (transl.) 1986: *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies.
- THURN, Hans 2000: *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin–New York, Walter de Gruyter (Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis, 35).

Manilius, *Astronomica*

- GOOLD, George P. (ed.) 1977: *Manilius, Astronomica*, Cambridge, Harvard UP (Loeb Classical Library).

Marinus, *Vita Procli*

- BOISSONADE, Ioh. Franc. (ed.) 1814: *Marini vita Procli*, Lipsiae, Weigel.

Martialis, *Epigrammata*

- HERAEUS, Wilhelm (ed.) 1925: *M. Valerii Martialis Epigrammaton libri*, Leipzig, Teubner.

Maximos Planudés

- KURTZ, Eduard (ed.) 1886: *Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes*, Leipzig, August Neumanns.

Minucius Felix, *Octavius*

- KYTZLER, Bernhard (ed.) 1992: *M. Minucii Felicis Octavius*, Stuttgart, Teubner.

Nikéas

- BECKER, Immanuel (ed.) 1835: *Nicetae Choniatae Historia*, Bonnae, Weber.

Novellae Iustiniani

- SCHOELL, Rudolf–KROLL, Wilhelm (eds.) 1972: *Corpus iuris civilis volumen tertium. Novellae*, Dublin–Zürich, Weidmann.

Ovidius

- EHWARD, R. (ed.) 1907: *P. Ovidius Naso, Amores, Epistulae, Medicamina faciei feminae, Ars amatoria, remedia amoris*, Leipzig, Teubner.
- BÖMER, Franz (ed.) 1957: *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, Heidelberg.
- ANDERSON, William S. (ed.) 1993: *Ovidius, Metamorphoses*, Stuttgart–Leipzig, Teubner.

Pausanias

FRAZER, J. G. (transl. and commentary) 1898: *Pausanias's Description of Greece*, I–VI, London, MacMillan.

Petronius, *Satyricon*

BÜCHELER, Franz (ed.) 1871²: *Petronii Satirae et Liber Priapeorum*, Berlin, Weidmann.

Petrus Chrysologus

OLIVAR, Alexander (ed.) 1982: *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum a felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adjectis*, III, Tyrnholti, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, XXIV).

Platón, *Nomoi*

BURNET, John (ed.) 1903: *Platonis opera*, Oxford, Oxford UP.

Plautus

LEO, F. (ed.) 1895: *Plauti Comediae*, Berlin, Weidmann.

Plinius, *Epistulae*

MYNOR, Roger (ed.) 1963: *C. Plini Caecili Secundi epistularum libri decem*, Oxford, Clarendon.

Plinius, *Naturalis Historia*

MAYHOFF, Karl Friedrich Theodor (ed.) 1906: *Plinius, Naturalis Historia*, Leipzig, Teubner.

Plutarchos

– BABBIT, Frank Cole (transl.) 1936: *Plutarch, Moralia*, XV, Cambridge–London, Harvard UP.

– PERRIN, Bernadotte (transl.) 1914–1926: *Plutarch, Parallel Lives*, IX, Cambridge–London, Harvard UP.

Polybios

BÜTTNER-WOBST, Theodor (ed.) 1882–1904: *Polybii Historiae*, V, Lipsiae, Teubner.

Porphyrios, *De abstinentia*

BOUFFARTIGUE, Jean–PATILLON, M.–SEGONDS, Alain-Philippe (eds.) 1979–1995: *Porphyrios, De abstinentia ab esu animalium*, Paris, Budé.

Porphyrios, *De antro Nympharum*

NAUCK, Augustus (ed.) 1886: *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Lipsiae, Teubner, 55–81.

Prokopios, *Bella*

HAURY, J. (ed.) 1962–1964: *Procopii Caesariensis opera omnia*, I–III, Lipsiae, Teubner.

Propertius, *Elegiae*

KATZ, Vincent (ed.) 1995: *Propertius*, Los Angeles, Sun and Moon.

Pseudo-Acron

KELLER, Otto (ed.) 1902–1904: *Pseudoacronis scholia in Horatium vetustiora*, Lipsiae, Teubner.

Sallustios, *De diis et mundo*

NOCK, Arthur Darby (ed.) 1926: *Sallustius concerning the gods and the universe. Edited with prolegomena and translation*, Cambridge, Cambridge UP.

Scholia ad Demosthenis De corona

DILTS, M. R. (ed.) 1983: *Demosthenes. Scholia Demosthenica. I. Scholia in orationes 1–18*, Leipzig, Teubner.

Scholia ad Luciani Iovem tragicum/Eunuchum

RABE, Hugo (ed.) 1906: *Scholia in Lucianum*, Lipsiae, Teubner.

Seneca, *Apocolyntosis*

ROUSE, W. H. D.–LITT, M. A. 1913: *Seneca, Apocolynthosis*, London, Heinemann.

Seneca, *Controv.*

WINTERBOTTOM, Michael (ed.) 1974: *Seneca, the Elder, Declamations, I, Controversiae Book 1–6*, Cambridge, Harvard UP (Loeb Classical Library).

Seneca, *Naturales Quaestiones*

CORCORAN, Thomas H. (transl.) 1972: *Seneca, Natural Questions, I–II*, Cambridge, Harvard UP (Loeb Classical Library).

Servius in *Vergilii Georgicon / Aen.*

THILO, Georg–HAGEN, Hermann (eds.) 1881–1892: *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentaria, I–II*, Leipzig, Teubner.

Solinus

BRODERSEN, Kai (ed.) 2014: *Solinus, Wunder der Welt, Collectanea rerum mirabilium*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Strabón

MEINEKE, A. (ed.) 1877: *Strabo, Geographica*, Leipzig, Teubner.

Suda

ADLER, Ada (ed.) 2001: *Suidae lexicon* (editio stereotypa primae), München, Saur.

Suetonius

ROLFE, J. C. (transl.) 1997–1998: *Lives of the Caesars, I–II*, Cambridge, Harvard UP.

Symmachus, *Relatinoes*

MEYER, Wilhelm (ed.) 1872: *Q. Aurelii Symmachi relationes*, Lipsiae, Teubner.

Tacitus, *Annales*

FISHER, Charles Dennis (ed.) 1906: *Cornelius Tacitus, Annales ab excessu divi Augusti*, Oxford, Clarendon.

Tacitus, *Historiae*

FISHER, Charles Dennis (ed.) 1911: *Cornelius Tacitus, Historiae*, Oxford, Clarendon.

Terentius, *Phormio*

FLECKEISEN, Alfred (ed.) 1898: *P. Terentii Afri comoedii*, Lipsiae, Teubner.

Testamentum Porcelli

– BÜCHELER, Franz (ed.) 1871²: *Petronii Satirae et Liber Priapeorum*, Berlin, Weidmann, 231–232.

– FEHÉR Bence (ford.) 2000: *Malacka végrendelete. Testamentum Porcelli*, Budapest, Kirké.

Theophanes Continuatus

BECKER, Immanuel (ed.) 1838: *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon magister, Georgius monachus*, Bonnae, Weber.

Turini Maximus

MUTZENBECHER, Almut (1962): *Maximi episcopi Taurinensis Sermones. Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonis extravagantibus adiectis*, Tynrholti, Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum Series Latina, 23).

Tzetzés, *Chiliades*

KIESSLING, Theophil (ed.) 1826: *Ioannis Tzetzae Historiarum variarum chiliades*, Lipsiae, Wilhelm Vogel.

Valerius Maximus

BRISCO, John (ed.) 1998: *Valerius Maximus, Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, Berlin–New York, Walter de Gruyter (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Varro, *De lingua Latina*

KENT, Roland G. (ed.) 1938: *Varro on the Latin Language, I–II*, London, Heinemann.

Vergilius, *Georgica*

- GREENOUGH, J. B. 1900: *Vergil, Bucolics, Aeneid, and Georgics, of Vergil*, Boston, Ginn & Co.
- OTTAVIANO, Silvia–CONTE, Gian Biagio (eds.) 2013: *P. Vergilius Maro, Bucolica et Georgica*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter.

Vita Hilari

Acta Sanctorum Octobris, XI, Bruxelles, typis Henrici Goemaere, 1864, 619–638.

Vita Homeri

VASILOUDI, Maria 2013: *Vita Homeri Herodotea – Textgeschichte, Edition, Übersetzung*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter.

Bibliográfia

- ABBOTT, George Frederick 1903: *Macedonia Folklore*, Cambridge, Cambridge UP.
- ACKERMAN, Susan 1989: A Marzēah in Ezekiel 8:7–13, *The Harvard Theological Review*, LXXXII: 267–281.
- AGUSTA-BOULAROT, Sandrine–BEAUCAMP, Joëlle–BERNARDI, Anne-Marie–CAIRE, Emmanuèle 2004–2006: *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, I–II, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- ALBRECHT, Michael von 2003–2004: *A római irodalom története*, I–II, Budapest, Balassi.
- ALFORD, Violet 1968: The Hobby Horse and Other Animal Masks, *Folklore*, LXXIX: 122–134.
- ALFÖLDI András 1937a: *Isis-szertartások Rómában a negyedik század keresztény császárai alatt*, Dissertationes Pannonicae Ser. II. fasc. 7., Budapest.
- 1937b: *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the Fourth Century*, Budapest, Institute of Numismatics and Archeology of the Pázmány Péter University.
- 1947: On the Foundation of Constantinople, *Journal of Roman Studies*, XXXVII: 10–16.
- 1964: Die Sol Comes-Münze vom Jahre 325. Neues zur Bekehrung Constantins, in Alfred STUIBER–Alfred HERMANN, *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster, Aschendorff, 10–16.
- 1965–1966: Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, VIII–IX: 58–87.
- 1970: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ALLATIUS, Leo 1645: De Graecorum hodie quorundam opinionibus, in Leo ALLATIUS, *De templis Graecorum recentioribus ad Ioannem Morinum; De narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simoneibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*, Coloniae Agrippinae, Apud Iodocum Kalcovium et socios.
- ANASTASSIADOU, Iphigénie 1976: Deux Cérémonies de travestissement en Thrace: Le Jour de Babo et les Caloyeri, *L'Homme*, XVI: 69–101.
- ANRICH, Gustav: *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, Leipzig–Berlin, Teubner.
- ARBESMANN, Rudolph 1979: The 'Cervuli' and 'Anniculae' in Caesarius of Arles, *Traditio*, XXXV: 89–119.
- ARENA, Patrizia 2009: The *pompa circensis* and the *domus Augusta* (1st–2nd c. A.D.), in Oliver HECKSTER–Sebastian SCHMIDT–HOFNER–Christian WITSCHERL (eds.), *Ritual dynamics and reli-*

- gious change in the Roman Empire. Proceedings of the eighth workshop of the international network impact of empire (Heidelberg, July 5–7, 2007)*, Leiden–Boston, Brill, 77–94.
- 2010: *Feste e rituali a Roma. Il principe incontra il popolo nel Circo Massimo*, Bari, Edipuglia.
- ARNAUDOFF, M. 1917: *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig, Verlag von Iwan Parlapoff.
- ARNOLD, Carl Franklin 1894: *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, Hinrichs'sche.
- BAGNALL, Roger S.–WORP, K. A. 1978: *The Chronological Systems of Byzantine Egypt*, Zutphen, Terra Publishing Co.
- BAHTYIN, Mihail 2002: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, Budapest, Osiris.
- BANDY, A. C. 1983: *Ioannes Lydus on Powers or the Magistracies of the Roman State. Introduction, Critical Text, Translation, Commentary and Indices*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- BARNETT, Richard 1929: The Running of the Deer, *Folklore*, XL: 393–394.
- BATTISTI, Carlo–ALESSIO, Giovanni 1952: *Dizionario etimologico Italiano*, III, Firenze, G. Babéra.
- BAUD-BOVY, Samuel 1946: Sur le χειδόνισμα, *Byzantina-Metabyzantina*, I: 23–32.
- BAYLESS, Martha 1997: *Parody in the Middle Ages: the Latin Tradition*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BEARD, Mary–NORTH, John–PRICE, Simon 1998: *Religions of Rome. Volume 2. A Sourcebook*, Cambridge, Cambridge UP.
- BEATON, Roderick 2004: *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge–London–New York, Cambridge UP. [1980].
- BELAYCHE, Nicole 2004a: Une panégyrie Antiochéenne: le Maïouma, *Topoi – Orient Occident*, Supplem. V: 401–415.
- 2004b: Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza, in Brouria BITTON-ASHKELONY–Aryeh KOFKY (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden–Boston, Brill, 5–22.
- 2009: 'Languages' and Religion in Second- to Fourth-century Palestine: in Search of the Impact of Rome, in Hannah COTTON–Robert HOYLAND–Jonathan PRICE–David WASSERSTEIN, *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge UP, 177–202.
- BENEDIKZ Benedict S. 1969: The Evolution of the Varangian Regiment in the Byzantine Army, *Byzantinische Zeitschrift*, LXII: 20–24.
- BENNETT, Chris 2004: The Imperial Nundinal Cycle, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CXLVII: 175–179.
- BENOIST, Stéphane 2009: Du pontifex maximus à l'élú de dieu: l'empereur et les sacra (1^{er} s. av. n. e. – V^e s. de n. e.) 33–51, in Olivier HEKSTER–Sebastian SCHMIDT-HOFNER–Christian WITSCHERL, *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network*, Leiden–Boston, Brill, 33–52.
- BERGAMASCO, Marco 1995: Le διδασκαλικαί nella ricerca attuale, *Aegyptus*, LXXV: 95–167.
- BERGK, Theodor 1882: *Poetae Lyrici Graeci. III, Poetas melicos continens*, Lipsiae, Teubner.
- BERNARDI, Anne-Marie 2006: Regards croisés sur les origines de Rome: la fête des *Brumalia* chez Malalas et Jean Lydos, in Sandrine AUGUSTA-BOULAROT–Joëlle BEAUCAMP–Anne-Marie BERNARDI–Emmanuèle CAIRE (éd.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas II*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 53–68.
- BETTINI, Maurizio 2013: *Women and Weasels. Mythologies of Birth in Ancient Greece and Rome*, transl. by Emlyn EISENACH, Chicago–London, Chicago UP [olaszul: 1998].

- BICKELL, Gustavus (ed.) 1873: *S. Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia*, I–II, Gissae, Sumtibus J. Rickeri.
- BICKERMANN, Elias 1963: *Chronologie*, Leipzig, Teubner.
- BÍRÓ, Mária 1994: The Unknown Goddess of Late-Roman Popular Religious Belief, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, XLVI: 195–229.
- BLACKBURN, Bonnie–HOLFORD-STREVEIS, Leofranc 1999: *The Oxford Companion to the Year*, Oxford, Oxford UP.
- BLECH, Michael 1982: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin–New York, Walter de Gruyter.
- BLUM, Claes 1946: The Meaning of στοιχείον and its Derivatives in the Byzantine Age. A Study in Byzantine Magic, *Eranos*, XLIV: 316–325.
- BLUM, Richard–BLUM, Eva 1970: *The Dangerous Hour: the Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London, Chatto and Windus.
- BLUMENTHAL, A. von 1941: Zur römischen Religion der archaischen Zeit II, *Rheinisches Museum*, XC: 310–334.
- BOISSEvain, Ursulus Philip (ed.) 1895–1931: *Dio Cassius, Historia Romana*, I–V, Berlin, Weidmann.
- BOITEUX, Martine–SORDI, Italo 1982: Cornomania e carnevale a Roma nel medioevo, *La Ricerca Folklorica*, VI: 57–64.
- BOLOGNESI RECCHI FRANCESHINI, E. 1995: Winter in the Great Palace: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium, *Byzantinische Forschungen*, XXI, 117–132.
- BOLONYAI Gábor 2001: *Antik szónoki gyakorlatok*, Budapest, Typotex.
- BOMGARDNER, David Lee 2000: *The Story of the Roman Amphitheatre*, London–New York, Routledge.
- BORGAUD, Philippe 1988: *The Cult of Pan in Ancient Greece*, transl. Kathleen ATLAS, James REDFIELD, Chicago–London, The University of Chicago Press.
- BORUZS, Katalin–SZABÓ, Géza 2009: Neue Votivtafeln aus dem Komiat Tolna, in Szilvia BÍRÓ (Hrsg.), *Ex officina... Studia in honorem Dénes Gábler*, Győr, Mursella, 63–76.
- BOTTE, Bernard 1932: *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, Abbaye du Mont-César.
- BOURIER, Herman 1899–1900: *Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas I–II*, Augsburg, Pfeiffer.
- BOYANCÉ, Pierre 1936: *Études sur le songe de Scipion*, Bordeaux, Univ. Fac. de Lettres.
- BÖMER, Franz 1957: Interpretationen zu den Fasti des Ovid, *Gymnasium*, LXIV: 112–132.
- BRADBURY, Scott 1994: Constantine and the Problem of Anti-pagan Legislation in the Fourth Century, *Classical Philology*, LXXXIX: 120–139.
- 1995: Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice, *Phoenix*, XLIX: 331–356.
- BREHIER, Louis 1915: Constantin et la fondation de Constantinople, *Revue Historique*, CXIX: 241–272.
- BRELICH, Angelo 1955: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, Ateneo.
- 2008: Februarius, in Angelo BRELICH, *Római variációk az eredet témájára*, Budapest, Gondolat, 93–120.
- BREMMER, Jan 1983: Scapegoat Rituals in Ancient Greece, *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXXVII: 299–320.
- BROWN, Peter 2000: *Augustine of Hippo, a Biography*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press.
- BRUGNOLI, Giorgio 1984: Il carnevale e i Saturnalia, *La ricerca Folklorica*, X: 49–54.
- BUETTNER, Brigitte 2001: New Year's Gifts at the Valois Courts, ca. 1400, *The Art Bulletin*, LXXXIII: 598–625.

- BULGAKOV, Szergiusz V. 1900: *Nasztolnaja knyiga*, Harkov.
- BURKERT, Walter 1983: *Homo Necans*, Berkley, University of California Press.
- 1985: *Greek Religion*, Translated by John RAFFAN, Cambridge, Mass, Harvard UP.
- BURY, J. B. 1907: The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos, *English Historical Review*, LXXXVII: 435.
- CAMERON, Alan 1968: Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe, *The Journal of Roman Studies*, LVIII: 96–102.
- 1973: *Porphyrius the Charioteer*, London, Oxford UP.
- 1976: *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, Clarendon.
- 2007: The Imperial Pontifex, *Harvard Studies in Classical Philology*, CIII: 341–384.
- 2011: *The Last Pagans of Rome*, Oxford–New York, Oxford UP.
- CAMERON, Averil 1996: *Procopius and the Sixth Century*, London–New York, Routledge.
- CARNEY, Thomas F. 1971: *Bureaucracy in Traditional Society. Romano-Byzantine Bureaucracies Viewed from within*, I–III, Lawrence, Kansas, Coronado.
- CHAMBERS, Edmund K. 1903: *The Medieval Stage*, I–II, Oxford, Clarendon.
- CHAMPLIN, Edward 1987: The Testament of the Piglet, *Phoenix*, XLI: 174–183.
- CHANOTIS, Angelos 2009: Ritual Performances of Divine Justice: the Epigraphy of Confession, Atonement and Exaltation in Roman Asia Minor, in Hannah COTTON–Robert HOYLAND–Jonathan PRICE–David WASSERSTEIN, *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge UP, 115–153.
- CHUVIN, Pierre 1990: *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres/Fayard.
- CLIFFORD, Richard J. 1990: Phoenician Religion, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CCLXXIX: 55–64.
- COLEMAN, K. M. 1990: Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments, *The Journal of Roman Studies*, LXXX: 44–73.
- CONSTANTELOS, Demetrios 1970: Canon 62 of the Synod in Trullo and the Slavic Problem, *Byzantina*, II: 21–35.
- CORBETT, P. B. 1969: Review [Petronius: „Satyrica”; „Schmenckelgeschichten” Lateinisch-deutsch von Konrad Müller und Wilhelm Ehlers, München, Ernst Heimeran, 1965.], *Classical Philology*, LXIV: 253–256.
- CORTELAZZO, Manlio–ZOLLI, Paolo 2009: *L'Etimologico minore, Dizionario Etimologico della lingua Italiana*, Bologna, Zanichelli.
- COURTNEY, Edward 1988: The Roman Monts in Art and Literature, *Museum Helveticum*, XLV: 33–57.
- CRAWFORD, John Raymond 1914–1919: De Bruma et Brumalibus Festis, *Byzantinische Zeitschrift*, XXIII: 365–396.
- CRIBIORE, Raffaella 2007: *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton–Oxford, Princeton UP.
- CROKE, Brian 1990: The Development of a Critical Text, in Elisabeth JEFFREYS–Brian CROKE–R. SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 313–324.
- CROOK, Zeba 2013: Fictive Giftship and Fictive Friendship in Greco-Roman Society, in Michael L. SATLOW (ed.), *The Gift in Antiquity*, Malden–Oxford, Wiley-Blackwell, 61–76.
- CUMONT, Franz 1897: Actes de S. Dasius, *Analecta Bollandiana*, XVI: 11–15.
- CSAPO, Eric 2012: 'Parade Abuse', 'From the Wagons', in C. W. MARSHALL–George KOVACS (eds.), *No Laughing Matter: Studies in Athenian Comedy*, London, UK (Bristol Classical), 19–33.

- DALBY, Andrew 1997²: *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London–New York, Routledge.
- DATEMA, Cornelis (ed.) 1970: *Asterius of Amasea: Homilies I–XIV*, Leiden, E. J. Brill.
- DAUBE, David 1969: *Roman Law. Linguistic, Social and Philosophical Aspects*, Edinborough, UP.
- DAWKINS, R. M. 1906: The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus, *The Journal of Hellenic Studies*, XXVI: 191–206.
- DEBORD, P. 1982: *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, Brill.
- DEGRASSI, Attilio 1963: *Inscriptiones Italiae XIII: Fasti et Elogia fasc. 2.: Fasti Anni Numani et Iuliani. Accedunt Ferialia, Menologia Rustica, Parapegmata*, Roma, La Libreria dello Stato.
- DELATTE, Armand 1927: *Anecdota Atheniensia. Tome I. Texts Grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège–Paris, Vaillant-Carmanne–Édouard Champion.
- 1932: *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège–Paris, H. Vaillant-Carmanne–E. Droz.
- DELMARE, Roland–ROUGÉ, Jean 2005: *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438), I. Code Théodosien. Livre XVI*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- DEMACOPOULOS, George 2015: Are All Universalist Politics Local? Pope Gelasius I's International Ambition as a Tonic for Local Humiliation, in Geoffrey D. DUNN (ed.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Burlington, Ashgate, 141–154.
- DENK, Joseph 1906: Agniculam facere, *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, XIV: 430–431.
- DENZEY LEWIS, Nicola 2013: Roses and Violets for the Ancestors: Gifts to the Dead and Ancient Roman Forms of Social exchange, in Michael L. SATLOW, *The Gift in Antiquity*, Malden–Oxford, Wiley-Blackwell, 122–136.
- DEPUYDT, Leo 1987: AD 297 as the Beginning of the First Indiction Cycle, *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, XXIV: 137–139.
- DEUBNER, Ludwig–KRETSCHMER, Paul 1910: *Strena*, *Glotta*, III: 33–43.
- DEVECSERI Gábor (ford.) 1993: *Homérosz: Iliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*, Budapest, Pantheon.
- DIETRICH, Karl 1925: Hellenistische Volksreligion und byzantinische-neugriechische Volksglaube, *Angelos. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, I: 2–23.
- DILLON, Matthew 1997: *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London–New York, Routledge.
- DINDORF, L. (ed.) 1863: *Dionis Cassi Cocceiani Historia Romana*, Lipsiae, B. G. Teubneri.
- DIVJAK, Johannes–WISCHMEYER, Wolfgang (Hrsg.) 2014: *Das Kalendarbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus*, Wien, Holzhausen.
- DODDS, Eric Robertson 1947: Theurgy and its Relationship to Neoplatonism, *Journal of Roman Studies*, XXXVII: 55–69.
- 1951: *The Greek and the Irrational*, Berkeley, California.
- 2002: *A görögség és az irracionális*, ford. HAJDU Péter, Budapest, Gond-Palatinus.
- DOLANSKY, Fanny 2011a: Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life, in Beryl RAWSON (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden–Oxford, Wiley-Blackwell, 488–503.
- 2011b: Honouring the Family Dead on the Parentalia: Ceremony, Spectacle, and Memory, *Phoenix*, LXV: 125–157.
- 2011c: Reconsidering the Matronalia and Women's Rites, *The Classical World*, CIV: 191–209.
- DOLBEU, François 1990: Sermons inédits de S. Augustin dans un manuscrit de Mayence (Stadt-bibliothek, I. 9), *Revue des Études Augustiniennes*, XXXVI: 355–359.

- 1996: *Augustine d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Études augustiniennes.
- DOLBEAU, François-ÉTAIX, Raymond 2003: Le 'jour des torches' (24 juin), d'après un sermon inédit d'origine africaine, *Archiv für Religionsgeschichte*, V: 243–259.
- DOWDEN, John 1910: *The Church year and Kalendar*, Cambridge, Cambridge UP.
- DOWDEN, Ken 1989: *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London–New York, Routledge.
- DÖLGER, Franz Joseph 1940: Die Planetenwoche der griechischen-römischen Antike und der christliche Sonntag, *Antike und Christentum*, VI: 202–238.
- DÖMÖTÖR Tekla 1958: Árpád-házi Imre herceg és a csodaszarvas monda, *Filológiai Közlöny*, V: 317–323.
- 1983: *A népszokások költészete*, Budapest, Akadémiai [1974].
- DÖRRER, Anton 1949: *Tiroler Fasnacht*, Innsbruck, Österreichischer Bundesverlag.
- DREYER, Boris 2006: Ausbildung und Beruf, in Johannes CHRISTES–Richard KLEIN–Cristoph LÜTH (Hrsg.), *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft.
- DULABAHN, Elisabeth Snowden 1993: *Studies on the Laterculus of Polemius Silvius*, Ann Arbor, Michigan UP.
- DULIÈRE, Walter L. 1970: Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe, *Byzantinische Zeitschrift*, LXIII: 247–277.
- DUVAL, Yves-Marie 1977: Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome, *Revue des Études Latines*, LV: 222–270.
- DYER, Joseph 2008: The Boy Singers of the Roman Schola Cantorum, in Susan BOYNTON–Eric RICE (eds.), *Young choristers 650–1700*, Woodbridge, The Boydell, 19–36.
- ECK, Werner 2009: The Presence, Role and Significance of Latin in the Epigraphy and Culture of the Roman Near East, in Hannah COTTON–Robert HOYLAND–Jonathan PRICE–David WASSERSTEIN, *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge UP, 15–42.
- EVANS, J. A. S. 1971: Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XII: 81–100.
- FABRE, P. 1889: *La Polyptyque du Chanoine Benoit. Études sur un Manuscrit de la Bibliothèque de Cambrai*, Lille, Siège des Facultés.
- FARAONE, Christopher A. 1992: *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York–Oxford, Oxford UP.
- FARNELL, Lewis Richard 1909: *The Cults of the Greek States*, V, Cambridge, Cambridge UP.
- FEHÉR Bence (ford.) 2000: *Malacka végrendelete. Testamentum Porcelli*, Budapest, Kiré.
- FELICE, Emilio da–DURO, Aldo 1974: *Dizionario della Lingua e della civiltà Italiana contemporanea*, Palermo, Palumbo.
- FESTUGIÈRE, André-Jean 1978: Notabilia dans Malalas I, *Revue de Philologie*, LII: 221–241.
- 1979: Notabilia dans Malalas II, *Revue de Philologie*, LIII: 227–237.
- FISHBANE, Michael 2003: *Biblical Myth and Mythmaking*, Oxford, Oxford UP.
- FLEMING, Daniel F. 2000: *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House*, Winona Lake Indiana, Eisenbrains.
- FLINT, Valerie Irene Jane 1991: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon.
- FLOWER, Harriet I. 1996: *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford, Clarendon.

- FOA, Anna 1979: Il carnevale di Romans, *Studi Storici*, XX: 425–430.
- FOLLIERI, E. 1983: La fondazione di Costantinopoli: riti pagani e cristiani, in *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I. seminario internazionale di studia storici „da Roma alla terza Roma” Roma 21–23 Aprile 1981*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 217–231.
- FONTENROSE, Joseph 1971: *The Ritual Theory of Myth*, Berkely–Los Angeles, University of California Press.
- FOWDEN, Garth 1982: The Pagan Holy Man in Late Antique Society, *Journal of Hellenic Studies*, CII: 33–59.
- 1991: Constantine’s Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion, *Journal of Roman Studies*, LXXXI: 119–131.
- FOWLER, W. Warde 1899: *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London–New York, MacMillan.
- FRANGOULIDIS, Stavros 2002: The Laughter Festival as a Community Integration Rite in Apuleius’ *Metamorphoses*, in Michael PASCHALIS–Stavros FRANGOULIDIS (eds.), *Ancient Narrative. Supplementum 1. Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis Publishing and the University Library Groningen, 177–188.
- FRANKLIN, S. 1990: Malalas in Slavonic, in Elisabeth JEFFREYS–Michael JEFFREYS–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, University of Sydney, 276–287.
- FRAZER, James George (translation and commentary) 1898: *Pausanias’s Description of Greece*, I–VI, London, MacMillan.
- 1920–1922: *The Golden Bough*, I–XIII, London, MacMillan [1906–1915].
- FROLOW, A. 1944: La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine, *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXVII: 61–127.
- FURLEY, W. D. 1994: Apollo Humbled: Phoenix’ Koronisma in Its Hellenistic Literary Setting, *Materiali e discussione per l’analisi dei testi classici*, XXXIII: 9–31.
- GAGÉ, Jean 1962: Les „Busta Gallica”, Camille, et l’expulsion de Februarius (?), in Marcel RENARD (ed.), *Collection Latomus*, LVIII, *Homages to Albert Grenier*, Bruxelles, Latomus, 707–720.
- 1963: *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l’ancienne Rome*, Bruxelles, Latomus.
- GÁSPÁR Dorottya 1982: *Eskü a rómaiaknál és a sacramentum militiae*, Budapest, Akadémiai.
- GELLER, M. 1997: The Last Wedge, *Zeitschrift für Assyriologie*, LXXXVII: 43–95.
- GERLAND, E. 1933: Byzantion und die Gründung Konstantinopels, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, X: 93–105.
- GINZBURG, Carlo 1989: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- GLEASON, Maud W. 1986: Festive Satire: Julian’s Misopogon and the New Year at Antioch, *The Journal of Roman Studies*, LXXVI: 106–119.
- GLEYE, C. E. 1896: Beiträge zur Johannesfrage, *Byzantinische Zeitschrift*, V: 422–464.
- GLINISTER, Fay 2014: Festus and Ritual Foodstuffs, *Eruditio Antiqua*, VI: 215–227.
- GOOD, R. M. 1986: The Carthaginian Mayoumas, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, III: 99–114.
- GÖDDE, Suzanne 2003: Emotionale Verschiebungen: Zur Bedeutung der Euphemia im griechischen Ritual, in A. KNEPPE–D. METZLER, *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster, Ugarit, 21–46.
- 2011: *Euphēmia. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- GRAF, Fritz 2000: The Rite of the Argei – Once Again, *Museum Helveticum*, LVII: 94–103.
- 2002: Pedestals of the Gods, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CXLI: 137–138.

- 2012: Fights about Festivals: Libanius and John Chrysostom on the *Kalendae Ianuariae* in Antioch, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 175–186.
- 2015: *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge, Cambridge UP.
- GREATREX, Geoffrey–WATT, John W. 1999: One, Two or Three Feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa, *Oriens Christianus*, LXXXIII: 1–21.
- GREENFIELD Richard P. H. 1988: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam, Hakkert.
- 1995: A Contribution to the Study of Palaeologan Magic, in Henry MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 117–154.
- GRIEG, Lucy 2017: Interpreting the Kalends of January: A Case Study for Late Antique Popular Culture?, in Lucy GRIEG (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge UP, 237–256.
- GRIFFITHS, J. Gwynn 1975: *Apuleius of Madauros The Isis book. Metamorphoses, Book XI*, Leiden, Brill.
- GRUMEL, Venance 1958: *La chronologie*, Paris, Lemerle (Traité d'Études byzantines, 1).
- GUILLAND R. 1966: Les spectacles de l'hippodrome, *Byzantinoslavica*, XXVII: 289–307.
- HABINEK, Thomas N. 1990: Lucius' Rite of Passage, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, XXV: 49–69.
- HADERLEIN, Konrad 1992: Celtic roots. Vernacular Terminology and Pagan Ritual in Carolmann's „Draft capitulary" of A. D: 743, Codex Vat. Pal. Lat. 577, *The Canadian Journal of Irish Studies*, XVIII (2): 1–30.
- HAIGH, A. E. 1907: *The Attic Theatre. A Description of the Stage and Theatre of the Athenians, and of the Dramatic Performances at Athens*, Third edition by A. W. PICKARD, Oxford, Clarendon.
- HAINTHALER, Theresia 2009: Martin von Braga und seine Schrift *De correctione rusticorum*, in Heike GRIESER–Andreas MERKT (Hrsg.), *Volks Glaube in antiken Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 490–503.
- HANNAH, Robert 2005: *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*, London, Duckworth.
- HARMENING, Dieter 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmodt.
- HARRIES, Byron 1991: Ovid and the Fabii: Fasti 2. 193–473, *The Classical Quarterly*, XLI: 150–168.
- HARRIS, Max 2006: Claiming Pagan Origins for Carnival: Bacchanalia, Saturnalia, and Kalends, *European Medieval Drama*, X: 57–107.
- 2011: *Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools*, Ithaca, NY, Cornell UP.
- HARTNUP, Karen 2004: *'On the Beliefs of the Greeks' Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden–Boston, Brill.
- HASLUCK, Margaret M. 1927: The Basil-Cake of the Greek New Year, *Folklore*, XXXVIII (2): 143–177.
- HATT, Jean-Jacques 1970: *Kelten und Galloromanen*, Übersetzung aus dem französischen G. SCHECHER, München–Genf–Paris, Nagel.
- HAUPT, H. 1879: Über die Herkunft die dem Dio Cassius beigelegten Planudischen Excerpte, *Hermes*, XIV: 36–64.
- HAWES, Greta 2014: *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford, Oxford UP.
- HAWKINS Tom 2012: Jester for a Day, Master for a Year: Julian's Misopogon and the Kalends of 363 CE, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 161–173.

- HECKSTER, Oliver–SCHMIDT-HOFNER Sebastian–WITSCHER, Christian (eds.) 2009: *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire. Proceedings of the eighth workshop of the international network impact of empire (Heidelberg, July 5–7, 2007)*, Leiden–Boston, Brill.
- HEGYI Dolores 1998: *A görög Apollón-kultusz*, Budapest, Akadémiai.
- 2002: *Polis és vallás*, Budapest, Osiris.
- HERCEGH Gyula–JUHÁSZ Zsuzsanna 2000: *Olasz–magyar szótár*, Budapest, Akadémiai.
- HERES, Gerald 1972: Römische Neujahrsgeschenke, *Forschungen und Berichte. Archäologische Beiträge*, XIV: 182–193 + 21 T.
- HERMAN József 2003: *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*, Budapest, Tinta (Segéd-könyvek a nyelvészet tanulmányozásához, XXI).
- HERZFELD, Michael 1977: Ritual and Textual Structures: The Advent of Spring in Rural Greece, in K. Jain RAVINDRA (ed.), *Text and Context*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 29–50.
- HIJMANS, Ben 2006: Apollo's Sn(e)aky Tongue(s), in W. H. KEULEN–R. R. NAUTA–S. PANAYOTAKIS (eds.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretations of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaike Zimmerman. Ancient Narrative Supplementum VI.*, Groningen, Barkhuis publishing and Grinigen University Library, 15–27.
- HITTRICH Ödön 1889: Középkori görög keresztény anakreotikusok, *Pótkötetek az Egyetemes Philológiai Közlönyhöz*, I, Budapest, Budapesti Philológiai Társaság, 1–82.
- HOLLEMAN, A. W. J. 1976: Myth and Historiography: The Tale of the 306 Fabii, *Numen*, XXIII: 210–218.
- HOWARD-JOHNSTON, James 1998: Trading in Fur, from Classical Antiquity to the Early Middle Ages, in Esther CAMERON (ed.), *Leather and Fur: Aspects of Early Medieval Trade and Technology*, London, Archetype Publications, 65–79.
- HUBAUX, J. 1958: *Rome et Vêes. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- HUNGER, Herbert 1978: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I–II, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- JAMES, A.–JEFFREYS, Michael 1990: Language of Malalas, in Elisabeth JEFFREYS–Michael JEFFREYS–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 216–244.
- JAMES, P. 1987: *Unity in Diversity*, Hildesheim–Zürich–New York, Olms.
- JANNOT, Jean-René 1992: Le danseurs de la pompe du cirque. Témoignages textuels et iconographiques, *Revue des Études Latines*, LXX: 56–68.
- JEFFREYS, Elisabeth 1990a: Chronological Structures in Malalas' Chronicle, in Elisabeth JEFFREYS–Michael JEFFREYS–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 111–166.
- 1990b: Malalas in Greek, in Elisabeth JEFFREYS–Michael JEFFREYS–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 245–268.
- 1990c: Malalas' Sources, in Elisabeth JEFFREYS–Michael JEFFREYS–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 167–216.
- JEFFREYS, Elisabeth–CROKE, Brian–SCOTT, R. (eds.) 1990: *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies.
- JEFFREYS, Elisabeth–JEFFREYS, Michael–SCOTT, Roger (transl.) 1986: *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies.
- 1990: *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies.

- JOHNSON, Van L. 1959: The Superstitions about the Nundinae, *The American Journal of Philology*, LXXX: 133–149.
- JOHNSTON, Leslie D. 1939: The Lares and the Kalends Log, *Classical Philology*, XXXIV: 342–356.
- JONES, A. H. M. 1949: The Roman Civil Service, *The Journal of Roman Studies*, XXXIX: 38–55.
- JONKERS, E. J. 1968: Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert, *Vigiliae Christianae*, XXII: 49–53.
- KAHLOS, Maijastina 2016: Meddling in the Middle? Urban Celebrations, Ecclesiastical Leaders and the Roman Emperor in Late Antiquity, in Juliette DAY–Raimo HAKOLA–Maijastina KAHLOS–Ulla TERVAHAUTA (eds.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London–New York, Routledge, 11–31.
- KALDELLIS, Anthony 1999: The Historical and Religious Views of Agathias: A Reinterpretation, *Byzantion*, LXIX: 206–252.
- 2003: The Religion of John Lydus, *Phoenix*, LVII: 300–316.
- 2005: The Works and Days of Hesychios the Illustrious of Miletos, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, XLV: 381–403.
- 2012: The Kalends in Byzantium, 400–1200 AD: A New Interpretation, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 187–203.
- KELLNER, K. A. Heinrich 1908: *Heortology. A History of the Christian Festivals from their Origin to the Present Day*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner and CO.
- KENNER, Hedwig 1970: *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt, Rudolf Habelt.
- KER, James 2010: „Nundinae”: the culture of the Roman week, *Phoenix*, LXIV: 360–385.
- KINSER, Samuel 2002: Carnival, in Carl LINDHAL–John McNAMARA–John LINDOW (eds.), *Medieval Folklore*, Oxford, Oxford UP, 58–61.
- KIRSOPP MICHELS, Agnes: The Consualia of December, *Classical Philology*, I: 50.
- KNELLER, C. A. 1901: [K. A. Heinrich Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Freiburg, Herder] *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, XXV: 525–527.
- KOKKINIA, Christina 1999: Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue Rhodismos-Inscription aus Bithynien, *Museum Helveticum*, LVI: 204–221.
- KUKULÉS, Phaidón 1948: *Byzantinön bios kai politismos* (Tomos 2.), Athēnai, Papazēsēs.
- KÖVES-ZULAUF, Thomas 1995: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, Telosz.
- KRUMBACHER, Karl 1897: *Geschichte der byzantinischen Literatur (Von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453))*, München, C. H. Beck [1891].
- 1901: Anmerkung der Redaktion, *Byzantinische Zeitschrift*, X: 53.
- KYLE, Donald G. 1998: *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London–New York, Routledge.
- LAES, Christian 2011: *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*, Cambridge, Cambridge UP, 148–150.
- 2015: Grandmothers in Roman Antiquity, *Melita Classica: Journal of the Malta Classics Association*, II: 99–113.
- LAMBECK, Peter 1778: *Petri Lambecii Hamburgensis Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi. Liber IV*, Editio altera, Vindobonae, Trattner.
- LAMBERT, Pierre-Yves 2003: *La langue Gaulois*, Paris, Editions Errance.
- LANG, A. 1901: The Martyrdom of St. Dasius, *Man*, I: 83–84.
- LATHAM, Jacob A. 2016: *Performance, Memory, and Procession in Ancient Rome. The pompa circensis from the Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge UP.

- LATTE, Kurt 1960: *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck.
- LAWSON, John Cuthbert 1910: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge UP.
- LECOUTEUX, Claude 1988: Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen, *Mediaevistik*, I: 87–99.
- LE GLAY, Marcel 1966: *Saturne africain*, Paris, Bocard.
- LEVI, Doro 1941: The Allegories of the Months in Classical Art, *The Art Bulletin*, XXIII: 251–291.
- LEWY, Hans 1978: *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, Études Augustiniennes.
- LIDDEL, Henry George–SCOTT, Robert 1996: *A Greek–English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. With revised supplement 1996*, Oxford, Clarendon.
- LIEBERICH, H. 1900: *Studien zu den Proömien in der griechischen und byzantinischen Geschichtsschreibung II. Die byzantinischen Geschichtsschreiber und Chronisten*, München, Joh. G. Weiss'sche Buchdruckerei (Josef Olbrich).
- LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon 1972: *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, Clarendon.
- LIEU, Samuel N. C. 1949: *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool, Liverpool UP.
- LIM, Richard 2009: Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life, in Philip ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden–Oxford, Blackwell, 497–511.
- LINDERSKI, Jerzy 1997: Finis Porcelli, *Rivista di cultura classica e medievale*, XXXIX (1): 105–107.
- LIPENIUS, Martinus 1670: *Integra strenarum historia...* Lipsiae et Hallis Sax., Fickius.
- LOMAS, Kathryn 1993: *Rome and the Western Greeks 350 BC–AD 200*, London–New York, Routledge.
- LORIMER, H. L. 1903: The Country Cart of Ancient Greece, *The Journal of Hellenic Studies*, XXIII: 132–151.
- LUCK, George 2000: Theurgic and Forms of Worship in Neoplatonism, in George LUCK, *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 110–152.
- MAAS, Michael 1992: *John Lydus and the Roman past*, London–New York, Routledge.
- MAC CANA, Proinsias 1993: *Kelta mitológia*, Budapest, Corvina.
- MACCORMACK, Sabine 1972: Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of „Adventus“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, XXI (4): 721–752.
- 1981: *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- MACCULLOCH, J. A. 1912: Festivals and Fasts. The division of the Celtic Year, in James HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh, T & T Clark, 1912, 838–839.
- MACMULLEN, Ramsay 1970: Market-Days in the Roman Empire, *Phoenix*, XXIV: 333–341.
- 1981: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, Yale UP.
- 1984: *Christianizing the Roman Empire AD 100–400*, New Haven–London, Yale UP.
- 1992: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Century*, New Haven–London, Yale UP.
- MAI, Angelo 1840: *Spicilegium Romanum*, IV, Roma, typis Collegii Urbani.
- MANGO, Cyril 1984: St. Michael and Attis, *Deltion tes Christianikes Archaiologikes Hetaireias*, XII: 39–62.
- MANNHARDT, Wilhelm 1875–1877: *Wald und Feldkulte. 1. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: mythologische Untersuchungen. 2. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin, Gebrüder Borntraeger.

- MARIOTTI, I. 1978: *Kalendae Lucerninae*, *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, XX: 1021–1025.
- MARKUS, Robert Austin 1990: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge UP.
- MAUSKOPF DELIYANNIS, Deborah 2010: *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge UP.
- MAXWELL, Jaclyn L. 2006: *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and His Congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge UP.
- MAY, Regine 2006: *Apuleius and drama. The Ass on Stage*, Oxford, Oxford UP.
- MAZZA, Roberta 2005: Dalla Bruma ai Brumalia. Modelli di cristianizzazione tra Roma e Costantinopoli, in Alessandro SAGGIORO (ed.), *Diritto romano e identità cristiana*, Roma, Carocci, 161–178.
- 2010: Choricus of Gaza, *Oration XIII: Religion and State in the Age of Justinian*, in Robert M. FRANKS–Elizabeth DE PALMA DIGESTER–Justin STEPHENS (eds.), *Power in Late Antiquity. Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London–New York, I. B. Tauris Publishers, 172–193.
- MCCORMICK, Michael 1990: *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge UP [1986].
- MCCREIGHT, Thomas D. 1993: *Sacrificial Ritual in Apuleius' Metamorphoses. A Commentary on Book III*, Amsterdam, Hakkert, 46–47.
- McKENNA, Stephen 1938: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington DC, Catholic University of America Press.
- McLAUGHLIN, John L. 2001: *The marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden–Boston–Köln, Brill.
- McLYNN, Neil 2008: Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia, *Journal of Roman Studies*, XCVIII: 161–175.
- 2009: Pagans in a Christian Empire, in Philip ROUSSEAU, *A Companion to Late Antiquity*, Malden–Oxford, Blackwell, 572–587.
- MEGAS, George A. 1963: *Greek Calendar Customs*, Athens, Rhodis [1958].
- MEIER, Mischa–RADTKI, Christine–SCHULZ, Fabian (Hrsg.) 2016: *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Autor – Werk – Überlieferung*, Stuttgart, Franz Steiner.
- MEIMARIS, Yiannis E. 1992: *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia*, Athens, Diffusion de Bocard.
- MENTZU-MEIMARE, Konstantina 1996: Der Χαρίεστατος Μαίουμας”, *Byzantinische Zeitschrift*, LXXXIX: 58–73.
- MESLIN, Michel 1970: *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, Latomus.
- MICHELS, Agnes Kirsopp 1944: The Consualia of December, *Classical Philology*, XXXIX: 50.
- 1967: *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, Princeton UP.
- MIKLOSICH, Franz 1864: Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie, *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Classe*, XLVI: 386–405.
- MITTAG, Peter Franz 2009: Processus consularis, adventus und Herrschaftjubiläum. Zur Wendung von Triumphsymbolik in der mittleren Kaiserzeit, *Hermes*, CXXXVII: 447–462.
- MODESTO, Christine 1992: *Studien zur Cena Cypriani und zu deren Rezeption*, Tübingen, Gunter Narr.
- MOHMSEN, Theodor 1871: Über die dem Cassius Dio beigelegten Theile der Planudischen und der Konstantinischen Excerpte, *Hermes*, VI: 82–91.
- 1913: *Gesammelte Schriften, VII. Epigraphische und Numismatische Schriften, I*, Berlin, Weidmannsche.
- MONARD, Joseph 1999: *Histoire du calendrier gauloise: le calendrier de Coligny*, Vannes, Burillier.

- MORAVCSIK Gyula 1914: A csodaszarvas mondája a bizánci íróknál, *Egyetemes Philológiai Közlöny*, XXXVIII: 280–292, 333–338.
- 1958: *Byzantinoturcica*. Berlin, Akademie [Budapest, Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetemi Görög Filológiai Intézet, 1942].
- MORPURGO DAVIES, Anna–LEVICK, Barbara 1971: ΚΟΠΤΟΠΛΗΘΗΣ, *The Classical review*, n. s. XXI: 162–166.
- MUSURILLO, Herbert 1972: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon.
- MÜLLER, Albert 1909: Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche, *Philologus*, LXVIII: 464–487.
- NAGY Tibor 1939: *A pannoniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig*, Budapest, A Királyi Magyar Pázmány Péter Tud. Egy. Érem- és Régiségtani Intézete.
- NAUTA, R. R. 1987: „Apocolocyntosis” as Saturnalian Literature, *Mnemosyne, Fourth Series*, XL: 69–96.
- NÉMETH György 2008: *Földrezzált mítoszok. Palaiphatos és Hérakleitos mítoszmagyarázatai*, Szeged, Lectum.
- NEUMANN, K. J. 1880: Der Umfang der Chronik des Malalas in der Oxforder Handschrift, *Hermes*, XV: 356–360.
- NIBLEY, Hugh 1945: Sparsiones, *The Classical Journal*, XL (9): 515–543.
- NILSSON, Martin P. 1916: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX: 50–150.
- 1951a: *Geschichte der griechischen Religion*, I–II, München, C. H. Beck.
- 1951b: Das Rosenfest, in Martin P. NILSSON, *Opuscula selecta*, I, Lund, Gleerup, 311–329.
- NOCK, Arthur Darby 1952: The Roman Army and the Roman Religious Year, *Harvard Theological Review*, XLV: 187–252.
- NUSSBAUM, Alan J. 1986: *Head and Horn in Indo-European*, Berlin–New York, Walter de Gruyter.
- OECONOMOS, Lysimaque 1930: L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios, in Charles DIEHL (mélanges), *Études sur l'Histoire et sur l'art de Byzance*, I, Histoire, Paris, Ernest Leroux, 225–233.
- ODGEN, Daniel 1997: *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London, Duckworth.
- OHME, Heinz (ed.) 2013: *Acta conciliorum oecumenicorum sub auspiciis academiae scientiarum bavaricae edita. series secunda volumen secundum, pars quarta. Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum (concilium quinisextum)*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter.
- OPELT, Ilona 1970: Die Volcanalia in der Spätantike, *Vigiliae Christianae*, XXIV: 59–65.
- ORIVE, Elena Quintana 2014: On the Legal and Social Status of Theatre Actors, in Ana de FRANCISCO HEREDERO–David Hernández de la FUENTE–Susana TORRES PRIETO (eds.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Cambridge, Scholars, 322–331.
- PALME, Bernhard 1999: Die Officia der Statthalter der Spätantike, *Antiquité Tardive*, VII: 85–133.
- PARMENTIER L. 1897: Le roi des Saturnales, *Revue de Philologie*, XXI: 143–149.
- PASSOW, Arnold 1860: *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae, Teubner.
- PATZIG, Edwin 1901: [P. Hermann Bourier O. S. B., Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Jo. Malalas. Zweiter Theil. Münchener Dissertation zugleich wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums St. Stephan zu Augsburg 1900] *Byzantinische Zeitschrift*, X: 598–611.
- PEDERSEN, O. 1983: The Ecclesiastical Calendar and the Life of the Church, in George V. COYNE–Michael A. HOSKIN (eds.), *Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican*

- Conference to Commemorate its 400th Anniversary*, Vatican City, Pontifical Academy of Sciences, Specolo Vaticano, 17–74.
- PERDRIZET, Paul 1900: Rosalia, *Bulletin de correspondance Hellénique*, XXIV: 299–323.
- PERPILLOU-THOMAS, Françoise 1993: Les Brumalia d'Apion II, *Tyche*, VIII: 107–109.
- PETIT, P. 1955: *Libanius et la vie municipale*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- PICARD, Gilbert-Charles 1948: Les sacerdotess de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine. Société archéologique de la province de Constantine, *Recueil des notices et mémoires*, LXVI: 117–123.
- PIGANIOL, André 1923: *Recherches sur les jeux romains. Notes d'Archéologie et d'histoire religieuse*, Paris, Publication Fac. Lettres Univ.
- PILLINGER, Renata 1988: *Das Martyrium des heiligen Dasius*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- POLITÉS, Nikolaos G. 1871: *Meleté epi tou biou tón neóterón Ellénón. Tomos I. Neoelleniké mythologia*, Athénai, Adelphoi Perré, Karl Wilberg, N. A. Naké.
- 1921: *Laographika symmeikta*, I–III, Athénai, ek tou Ethnikou Typographeiou.
- PONS-SANZ, Sara M. 2006: Anglo-Scandinavian Trade or Paganism? Oe „Hædhen” in the First Cleopatra Glossary, *The Modern Language Review*, CI (3): 625–637.
- PRATO, C.–MICALELLA, D. 1979: *Giuliano imperatore, Misopogon*, Roma, Ateneo et Bizzarri.
- PREGER, Theodor 1901: Konstantinos-Helios, *Hermes*, XXXVI: 457–469.
- PREMERSTEIN, Anton von 1904: Lex Tappula, *Hermes*, XXXIX: 327–347.
- PUCHNER, Walter 1977a: *Brauchumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien, Österreichischen Museums für Volkskunde.
- 1977b: Die „Rogatsiengesellschaften” Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums, *Südostforschungen*, XXXVI: 109–158.
- 1983: Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama, *Balkan Studies*, XXIV: 107–122.
- 2009a: Altthrakische Karnevalsspiele und ihre wissenschaftliche Verwertung, in Walter PUCHNER, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien–Köln–Weimar, Böhlau, 177–192.
- 2009b: Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel, in Walter PUCHNER, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien–Köln–Weimar, Böhlau, 47–106.
- 2009c: *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien–Köln–Weimar, Böhlau.
- QUIROGA, Alberto 2009: Julian's Misopogon and the subversion of Rhetoric, *Antiquité Tardive*, XVII: 127–135.
- RADKE, Gerhard 1993: Römische Feste im Monat März, *Tyche*, VIII: 129–142.
- REBILLARD, Éric 2009: The Church, the Living, and the Dead, in Philip ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden–Oxford, Blackwell, 220–230.
- REISER, Thomas 2007: Bachtin und Seneca – Zum Grotesken in der „Apocolocyntosis divi Claudii”, *Hermes*, CXXXV: 469–481.
- REISKE, Johann Jakob 1829–1830: *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de caerimoniis aulae Byzantinae libri duo, e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris*, I–II, Bonnae, impensis Ed. Weberi.
- RIGOIR, Yves–RIGOIR, Jacqueline–MEFFRE, Jean-François 1973: Les Dérivées des Sigillées Paléochrétiennes du Groupe Atlantique, *Gallia*, XXXI: 207–263.

- RISTUCCIA, Nathan J. 2013: The Rise of the Spurcalia Medieval Festival and Modern Myth, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XLIV: 55–76.
- ROBERT, Louis 1936: Epigraphica, *Revue des Études Grecques*, XLIX: 1–16.
- ROBERTSON, D. S. 1919: A Greek Carnival, *The Journal of Hellenic Studies*, XXXIX: 110–115.
- ROCHOW, Ilse 1987: Beiträge der Chronik des Theophanes zum mittelhellenischen Wortschatz, *Klio*, LXIX: 567–572.
- ROCK, Stella 2007: *Popular Religion in Russia. 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*, London–New York, Routledge.
- ROHLFS, Gerhard 1948–1949: Die anniculae bei Caesarius von Arles, *Studia Neophilologica*, XXI: 42–46.
- ROMAIOS C. A. 1949: *Cultes populaires de la Thrace. Les anasténaria. La cérémonie du lundi pur*, Athènes, Icaros.
- ROSE, Margaret A. 1993: *Parody: Ancient, Modern, and Post-modern*, Cambridge, Cambridge UP.
- ROUECHÉ, Charlotte 1993: *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, London, Society for the promotion of Roman Studies.
- ROUSSEAU, Philip (ed.) 2009: *A Companion to Late Antiquity*, Malden–Oxford, Blackwell.
- RUSSEL, Robinson H. 1975: *The Armour of Imperial Rome*, London, Arms and Armour.
- RÜPKE, Jörg 1995: *Kalendar und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin–New York, Walter de Gruyter.
- 2011: *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, Chichester, West Sussex, UK–Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- 2012: Public and Publicity: Long-Term Changes in Religious Festivals during the Roman Republic, in J. Rasmus BRANDT–Jon W. IDDENG (eds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning and Practice*, New York, Oxford UP, 305–322.
- 2015: Constructing 'religion' by doing historiography: The historicisation of religion in the Roman Republic 45–62, in Bernd-Christian OTTO–Susanne RAU–Jörg RÜPKE (eds.), *History and Religion. Narrating a Religious Past*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter.
- RYAN, William Francis 2008: Games, Pastimes and Magic in Russia, *Folklore*, CXIX (1): 1–13.
- SAGITTARIUS, Caspar 1685: *Antiquitates gentilismi e christianismi Thuringici. Gründlicher und ausführlicher Bericht von dem Heiden- und Christenthume der alten Thüringer*, Jena, Birkner.
- SALONIUS, Aarne Henrik 1927: *Die Griechen und das Griechische in Petrons Cena Trimalchionis*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica.
- SALZMAN, Michele Renee 1990: *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–Oxford, University of California Press.
- 2007: Religious Koine and Religious Dissent in the Fourth Century, in Jörg RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden–Oxford, Blackwell, 109–125.
- SAMUEL, Alan A. 1972: *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München, Beck.
- SANDWELL, Isabella 2007: *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, Cambridge UP.
- SARADI-MENDELOVICI, Helen 1990: Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries, *Dumbarton Oaks Papers*, XLIV: 47–61.
- SATLOW, Michael L. (ed.) 2013: *The Gift in Antiquity*, Malden–Oxford, Wiley-Blackwell.
- SCHMID, W. 1916: Das Datum der Rede des Libanios εἰς τὰς καλάνδας (IX.F.), *Philologus*, LXXIII: 447–448.
- SCHNEIDER, Fedor 1920/1921: Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter, *Archiv für Religionswissenschaft*, XX: 82–134, 360–410.

- SCHORCH, Stefan 2003: Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna, *Vetus Testamentum*, LIII (3): 397–415.
- SCHREINER, Peter 2001: Stadt und Gesetz – Dorf und Brauch. Versuch für einer historischen Volkskunde von Byzanz? Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen I. philosophisch-historische Klasse*, 9: 573–662.
- SCULLARD, Howard H. 1981: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, Thames and Hudson.
- SEAFORD, Richard 2006: *Dionysos*, London–New York, Routledge.
- [SEYFERT, Ernst] 1783: *Ordens-regeln der Piarsten oder frommen Schulen mit erläuternden Bemerkungen*, I, Halle, Trampen.
- SHERWIN-WHITE, S. M. 1983: Ritual for a Seleucid King at Babylon? *The Journal of Hellenic Studies*, CIII: 156–159.
- SPINAZZOLA, Vittorio 1953: *Pompei alle luce degli scavi nuovi di Via dell' Abbondanza (anni 1910–1923)*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato.
- SPYRIDAKIS, Georgios K. 1967/1968: To asma tés chelidónos (chelidonisma) tén próté Martiou, *Epetéris tés Ellénikés Laographias*, XX/XXI: 15–54 (francia összefoglalóval).
- STAUFFENBERG, Alexander Schenk Graf von 1931: *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart, Kohlhammer.
- STEK, Tesse D. 2009: *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- STERN, Henri 1953: *Le calendrier de 354. Études sur son text et ses illustrations*, Paris, Imprimerie Nationale.
- STERN, Sacha 2012: *Calendars in Antiquity. Empires, States and Societies*, Oxford, Oxford UP.
- STÖKL, ben Ezra Daniel 2009: An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu: Polemics as Indication for Interaction, *Harvard Theological Review*, CII: 481–496.
- SZACSVAY Éva 2008: Gonoszűző piros gyöngyök, in Pócs Éva (szerk.), *Tárgy, jel, jelentés*, Budapest, L'Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, IX), 343–371.
- SZEPESSY Tibor (vál.) 2000: *Görög költők antológiája*, Budapest, Typotex.
- TARN STEINER, Deborah 2001: *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, Princeton UP.
- THOMPSON, Edward Maunde (ed.) 1875: *Letters of Humphrey Prideaux to John Ellis*, London, Camden Society.
- THURN, Hans 2000: *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin–New York, Walter de Gruyter (Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis, 35).
- TILLE, Alexander 1899: *Yule and Christmas. Their Place in the Germanic Year*, London, David Nutt.
- TOMASCHEK, W. 1868: Über Brumalia und Rosalia, nebst Bemerkungen über den bessischen Volkstamm, *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, LX: 351–404.
- TÓTH Anna Judit 2005: *Ioannes Malalas és a bizánci világhírnök kezdetei*, doktori disszertáció (kézirat), Budapest, ELTE.
- 2007a: Konstantinápoly és Antiochia talizmánjai, in Pócs Éva (szerk.), *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, 5), 361–378.
- 2007b: Februarius kiűzése – egy új késő-antik ünnep, in FEHÉR Bence–KÖNCZÖL Miklós (szerk.), *Orpheus búcsúja. Tanulmányok Sarkady János emlékére*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 171–183.

- 2010a: Az artai híd balladája, *Vallástudományi Szemle*, VI (1): 72–83.
- 2010b: Hellas bemutatása Malalas krónikájában, in CZEROVSKY Mariann–NAGYILLÉS János (szerk.), *Corollarium. Tanulmányok a 65 éves Tar Ibolya tiszteletére*, Szeged, SZTE. (Acta Universitatis Szegediensis Acta Antiqua et Archaeologica Supplementum, XIII), 331–338.
- 2010c: Mítoszrationalizálás a bizánci krónikákban, in HORVÁTH László–CZEGLÉDY Anita–KRÄHLING Edit (szerk.), *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Budapest, Typotex–Eötvös Kollégium, 892–904.
- 2011a: A pogányság mint könyves vallás a kora-bizánci forrásszövegekben, *Orpheus Noster*, III (3/4): 36–44.
- 2011b: Egy késő-antik hivatalnok memoárjai, in SIMON Melinda–PERGER Péter (szerk.), *Crescit eundo. Tisztelő tanulmányok V. Ecsedy Judit 65. születésnapjára*, Budapest, Argumentum, 195–208.
- 2013a: Az újplatonikus theurgia, in NAGY Árpád Miklós (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*, I–II, Budapest, Gondolat, II, 926–950.
- 2013b: Sópátrós és Konstantinápoly alapítása – egy mágus Nagy Konstantin udvarában, *Orpheus Noster*, V (4): 17–30.
- 2014a: Brumalia – Saturnalia után és Karácsony előtt, in OLAJOS Terézia (szerk.), *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc*, Szeged, Szegedi Tudományegyetem Bizantinológiai és Középlatin Filológiai Tanszéki Csoport, 341–350.
- 2014b: Egy rendhagyó keresztény krónika. A vallási identitás bizonytalanságai Malalas krónikájában, in D. TÓTH Judit–HEIDL György (szerk.), *Studia Patrum. Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest, Szent István Társulat, 229–243.
- 2015: Az újplatonikus filozófia mint a pogány-keresztény szinkretizmus eszköze, *Vallástudományi Szemle*, XI: 46–55.
- 2017: Damaszkuszi Szent János *A sárkányokról* című írása, *Antik Tanulmányok*, LXI: 55–69.
- TROMBLEY, Frank R. 1978: The Council in Trullo (691–692): A Study of the Canons Relating to Paganism, Heresy, and the Invasions, *Comitatus: A journal of medieval and renaissance studies*, IX: 1–18.
- 1993: *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, I–II, Leiden–Boston, Brill.
- TYLOR, Edward Burnett 1873: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, I, London, John Murray.
- TWYGCROSS, Meg–CARPENTER, Sarah 2002: *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England*, Aldershot, Ashgate.
- ULANSEY, David 1994: Mithras and the Hypercosmic Sun, in J. R. HINNELS (ed.), *Studies in Mithraism: papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIIth IAHHR congress, Rome 1990*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 257–264.
- ULF, Christoph 1982: *Das römische Lupercalienfest*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ULUCCI, Daniel 2011: Contesting the Meaning of Animal Sacrifice, in Jennifer WRIGHT KNUST–Zsuzsanna VÁRHELYI (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, Oxford UP, 57–74.
- VAN DOOF, Lieve–VAN NUFFELEN, Peter 2011: Monarchy and Mass Communication: Antioch A. D. 362/3 Revisited, *The Journal of Roman Studies*, CI: 166–184.
- VASILOUDI, Maria 2013: *Vita Homeri Herodotea. Textgeschichte, Edition, Übersetzung*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter.
- VÁZQUEZ, Lourdes Martín 1990: Le canción de la eiresione samia, *Minerva, Revista de filología clásica*, IV: 39–52.

- VERSNEL, Henk 1970: *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill.
- 1981: Religious Mentality in Ancient Prayer, in Henk VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1–64.
 - 1988: Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos, in Jan BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, Routledge, 121–152.
 - 1993: *Transition and Reversal in Myth and Ritual (Inconsistencies in Greek and Roman Religion II.)*, Leiden–New York–Köln, Brill [1992].
 - 2011: *Coping with the Gods*, Leiden–Boston, Brill.
- WASSERSTEIN, David 2009: *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge UP.
- WASZINK, Jan Hendrik 1947: *Pompa diaboli, Vigiliae Christianae*, I: 13–41.
- WATTS Edward 2004: Justinian, Malalas, and the End of the Philosophical Teaching in AD 529, *The Journal of Roman Studies*, XCIV: 168–182.
- WEIERHOLT, Kristen 1963: *Studien in Sprachgebrauch des Malalas*, Oslo, Universitetsforlaget.
- WEINSTOCK, Stefan 1964: Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyrenacten, in Alfred STUIBER–Alfred HERMANN, *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster, Aschendorff, 391–400.
- WHATMOUGH, Joshua 1944: KEATIKA Being Prolegomena to a Study of the Dialects of Ancient Gaul, *Harvard Studies in Classical Philology*, LV: 1–85.
- WILLS, Garry 1970: Phoenix of Colophon's KOPONIEMA, *The Classical Quarterly*, XX: 112–118.
- WIPSZYCKA, Ewa 1969: Les factions du cirque et les loiens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien, *Byzantion*, XXXIX: 180–198.
- WISSOWA, Georg 1912: *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck [1902].
- WITAKOWSKI Witold 1990: Malalas in Syriac, in Elisabeth JEFFREYS–Brian CROKE–Roger SCOTT (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, Australian Association for Byzantine Studies, 299–310.
- WOOD, David 1997: The Emperor Julian and the Passion of Sergius és Bacchus, *Journal of Early Christian Studies*, V: 335–367.
- WOOLF, Greg 2009: Found in Translation. The Religion of the Roman Diaspora, in Oliver HECKSTER–Sebastian SCHMIDT–HOFNER–Christian WITSCHERL (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire. Proceedings of the eighth workshop of the international network impact of empire (Heidelberg, July 5–7, 2007)*, Leiden–Boston, Brill, 239–252.
- WRIGHT, Mark J. B. 2012: Libanius, Oration IX: On the Kalends, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 205–209.
- WRIGHT, Wilmer Cave 1913: *The Works of the Emperor Julian*, II, London, Heinemann.
- ZIOLKOWSKI, Adam 1998–1999: Ritual Cleaning-Up of the City: from the Lupercalia to the Argei, *Ancient Society*, XXIX: 191–218.

ILLUSZTRÁCIÓK



1. Rekonstruált Anubis-maszk,
az Iseum Savariense Régészeti Műhely és Tárház tulajdona.
A hildesheimi Pelizeus Múzeumban őrzött darab alapján
készített rekonstrukció.

Készítette: Antal Mariann (Magyar Nemzeti Múzeum). Fotó: Vizi Péter



2. XIV. századi kódexlap MS Bodl. 264 fol. 21v.
 (Oxford Bodleian Library)



3. A Dunai lovasistenek vagy – az újabb kutatások alapján – Dominus és Domina kultuszköréhez köthető fogadalmi ólomtábla (III. század első fele, lelőhelye nem ismert).



4. Galliai DSP tálak szarvasábrázolásokkal
RIGOIR–RIGOIR–MEFFRE 1973, 254–255. alapján (Nr. 897, 898, 901, 904.)



5. Chelidonismán használt fecskefigura



6. Bolgár martenica



7. Lararium ábrázolása Pompeiiben (VII, 6, 3.).

Az alsó mezőben ábrázolt oltáron jól láthatók a felfüggesztett emberfigurák.
(Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 8905)

Felelős kiadó a Balassi Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Hradeczky Móni
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
A borítót Szák András tervezte
Tördelte Mocsonoky Gábor
A nyomdai munkálatok
az OOK Press Kft.-ben készültek
Felelős vezető Szathmáry Attila